# Geschichte des Idealismus

Dritter Band

Der Idealismus der Neuzeit

# Geschichte des Idealismus

von

**Dr. Otto Willmann**

k. k. Hofrat, Universitätsprofessor i. R.

---

**Zweite**

verbesserte und vermehrte, mit Namen- und Sachregister und terminologischem Anhange versehene Auflage

---

In drei Bänden

---

Dritter Band

## Der Idealismus der Neuzeit

---

Braunschweig

Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn

1907

Published June 15, 1907.

# Inhalt.

# XIII.

# Der Idealismus der Renaissance.

In antiquis est sapientia et in
multo tempore prudentia.
Job 12.

## §. 86.

## Die Bedeutung der Renaissance für die Philosophie.

1. Zwischen der Scholastik und der von Bacon und Descartes an datierten neueren Spekulation setzen die gangbaren Darstellungen der Geschichte der Philosophie eine, etwa vom letzten Viertel des 15. bis zum ersten des 17. Jahrhunderts reichende Übergangsperiode an, in der sich der neue Geist in vielen, mehr oder weniger unklaren und darum hinfälligen Gedankengestaltungen aufzuarbeiten sucht. „Ehe die eigentlichen eigentümlichen Bildungen angehen", sagt Schleiermacher, „findet man eine besondere Formation, dem Konglomerat ähnlich, die rohe Urgebirgsmasse in ein Bindemittel gehüllt, welches den Charakter der späteren Zeit trägt[1]." „Diese Bewegungen", bemerkt in gleichem Sinne Heinrich Ritter, „aller dieser Wirrwarr der Gedanken hatte keinen Mittelpunkt, fast nichts Gemeinsames außer dem Streite gegen die herrschende Schulansicht . . . Die verschiedenen Mittel, welche zum Streite verwendet

[1]) Geschichte der Philosophie. Aus Schl. handschr. Nachlasse herausgegeben von H. Ritter, 1839, S. 233.

wurden, führten zu Versuchen, welche noch keine zusammenhängende Gestalt annehmen wollten. Kaum erhob sich in diesem Zeitalter hier oder da eine Schule zu einem kurzen Einflusse. Im Bewußtsein ihrer eigenen Schwäche lehnen sich die verschiedenen Versuche gern an das Ansehen der alten philosophischen Schulen an... Alles, was diese Zeit hervorbrachte, findet sich noch in chaotischer Mischung, eine feste Gestaltung, eine sichere Begrenzung der Gedanken will sich noch nicht ergeben." „Dieser Abschnitt bietet uns einen Knäuel von Bestrebungen dar, welche von den verschiedenartigsten Beweggründen ausgehen; in ihm wird die Philosophie von allen den Gedanken ergriffen, welche die Wiederherstellung der Wissenschaften hervorbrachten, ohne daß daraus eine durchgreifende Richtung für sie sich ergeben hätte[1])."

Es fehlt nicht an Tatsachen, welche diese Auffassung bestätigen. Wenn der Grieche Gemistos Plethon, † 1450, in seiner Begeisterung für Platon so weit ging, daß er dessen Lehre zum Maßstabe der christlichen Philosophie machte, von den Neuplatonikern die Neigung zur Theurgie annahm und zu dem Vorwurfe Anlaß gab, er wolle einen Polytheismus „im philosophischen Gewande" einführen[2]), so trägt ein solches Unternehmen, obzwar es nicht ohne Nachahmung blieb, allerdings den Stempel einer unfruchtbaren Zeitverirrung an der Stirn. Wenn Giordano Bruno, † 1600, den antiken Naturalismus in Leben und Lehre erneuerte, aus den alten Denkern alle pantheistischen Elemente begierig aufsog, um daraus sein phantastisches Weltbild zu gestalten und sich dabei als dormitantium animorum excubitor, praesumptuosae et recalcitrantis ignorantiae domitor pries[3]), so wirft dies auf die ganze Zeit, die ihn hervorgebracht hat, einen Schatten und stellt ihre Leistungsfähigkeit in Frage. Wenn die Studien der aristotelischen Schriften im Urtexte so wenig in deren

---

[1]) Geschichte der Philosophie, 1850, IX, S. 118, 119, 126. — [2]) Fr. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, bearbeitet von M. Heinze, 1896, 8. Aufl., III, 1, S. 12. — [3]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie 1881, S. 751 f.

Geist eindringen lassen, daß sich die Kontroverse erhebt, ob der Stagirit mit Averroes monistisch, oder mit Alexander von Aphrodisias nominalistisch zu verstehen sei, so verrät sich, daß der Geist dieser Studien ein ungesunder ist, dessen Hervorbringungen hinfällige Erscheinungen bleiben mußten.

Aber auch weiterschauende Unternehmungen, wie der Versuch zur Begründung eines Aristotelismus auf protestantischem Boden, stellten sich als verfehlte Experimente heraus. Den Antrieb dazu gab nicht eine innere Verwandtschaft der Anschauungen, sondern das äußere Bedürfnis nach einer einigermaßen systematischen Theologie, welches Luthern in seinem Toben gegen den „Narristoteles“ und „die gottlose Wehr der Papisten“ Einhalt gebot und Melanchthon zu dem Ausspruche bestimmte: Carere monumentis Aristotelis non possumus. Der monistisch-nominalistische Grundzug der Glaubensneuerung schloß eine Assimilation der idealen und organischen aristotelischen Anschauung völlig aus, und es war zudem ein zu handgreiflicher Widerspruch, die Weisheit der christlichen Jahrhunderte zu verwerfen, aber doch eine philosophische Lehrautorität anzuerkennen. Man muß Nicolaus Taurellus, † 1606, einräumen, daß er konsequenter ist, als Melanchthon, wenn er auch in der Philosophie keinen Anschluß an maßgebende Lehrer dulden will. Er sagt: Maximam philosophiae maculam inussit auctoritas, und beseitigt jede philosophische Tradition, ut quae diu philosophorum sepulta fuit auctoritate philosophia victrix erumpat[1]). Galten die Kirchenväter und die Konzilien als die Totengräber des Evangeliums, so war es folgerecht, die Philosophen als die der Philosophie zu bezeichnen. Was Taurellus selbst zu bieten hat, ist aber auch nur Anlauf und Experiment, wie es das Unternehmen Christian Wolffs im 18. Jahrhundert ebenfalls war[2]). „Die Bildung einer neuen selbständigen Philosophie auf Grund des verallgemeinerten protestantischen Prinzips

[1]) Überweg, a. a. O. S. 36. — [2]) Gesch. des Idealismus, Bd. II, §. 79, 5.

blieb einer späteren Zeit vorbehalten[1])." Die spekulativen Elemente der Glaubensneuerung, die sich in Wykleff und Zwingli zu regen beginnen[2]), kommen erst in Kants Autonomismus und unter Einwirkung Spinozas in der Schellingschen und Hegelschen Gnosis zur Ausgestaltung, ohne Zusammenhang mit den fruchtlosen Versuchen des 16. Jahrhunderts. Das altprotestantische Prinzip des Widerstreites von Glaube und Vernunft führt der Skeptiker Pierre Bayle durch[3]).

2. Weist so die in Rede stehende Periode wirklich übel beratene philosophische Unternehmungen ohne Triebkraft, ohne Wurzeln in der Vergangenheit und ohne Verzweigung in der Zukunft auf, so ist es doch ungerechtfertigt, darin das vorschlagende Merkmal der Hervorbringungen jener Zeit zu sehen. Es wurde auch an dem Bestehenden rüstig fortgearbeitet, und es traten Leistungen von nachhaltigerer Wirkung hervor. Schon eine bloß literargeschichtliche Darstellung hatte deren zu verzeichnen. Der gelehrte Daniel Georg Morhof weiß in seinem Polyhistor[4]) Rühmenswertes von solchen zu melden. Neben den Novatores in philosophia und den voreiligen Erneuerern der Alten spricht er auch von den Scholastici reales, deren Reihe er von Petrus Lombardus bis in das 17. Jahrhundert verfolgt[5]). Die spanischen und portugiesischen Aristoteliker werden genannt, die Arbeiten der Complutenser[6]) als celeberrima commentaria bezeichnet. Von Suarez sagt der Protestant Morhof: Magnus doctor et sacra ancora pontificiorum, qui et nostrae religionis hominibus magno usui esse potest in omni theologia controversa, cujus ille quasi quidam oceanus est[7]). Von Ludwig Molina heißt es: Qui omnes ICtorum paginas complet et velut oraculum a multis consulitur; und von seinem Werke De justitia et jure: Complexus est his libris paene omnia, quae spectant

---

[1]) Überweg, S. 22. — [2]) Gesch. d. Idealismus, Bd. II, §. 81. — [3]) Überweg, a. a. O. S. 187. — [4]) Polyhistor litterarius, philosophicus et practicus. II Tomi, Ed. IV, Lubecae 1747. — [5]) Il. T. II, p. 82—106. — [6]) Gesch. d. Idealismus, Bd. II, §. 79, 3. — [7]) Polyh. II, p. 97.

ad jurisprudentiam, ex Thoma et Scholasticis plena manu adducens, quae ad illustrationem jurium ex principiis moralibus pertinent; nemo qui horum librorum utilitatem ignorat[1]). Morhofs Urteil über Neuerungen um der Neuerung selbst willen ist ein tadelndes, und er lobt diesen gegenüber das Werk des französischen Theologen Joh. Bapt. Duhamel De consensu veteris et novae philosophiae 1668, qui magna cum cura sua tractat et ex optimis seligit optima, pulchro quoque orationis flore doctrinam suam vestiens[2]). Er lobt die Bestrebungen, auf Grund der erweiterten Altertumskenntnis die Übereinstimmung der antiken Religionen und deren Vollendung durch das Christentum nachzuweisen, und nennt das bahnbrechende Werk von Agostino Steuco, genannt Steuchus Eugubinus, welches den Titel führt: De perenni philosophia 1557, ein goldenes Buch, das J. C. Scaliger mit Recht der Bibel an die Seite gestellt habe[3]).

Der Polyhistor Jacob Brucker, ein Anhänger der Wolffschen Schule, nennt zwar in seiner weitschichtigen „kritischen Geschichte der Philosophie" [4]) die Scholastik dumeta seculorum barbarorum und betrachtet Melanchthon und die Seinen als die echten Aristoteliker, aber er widmet doch der Scholastik jener Periode einen ganzen Abschnitt: De philosophis aristotelico-scholasticis recentioribus[5]), worin er besonders die Bemühungen von Chrysostomus Javellus lobt, der darauf ausgehe, Platon und Aristoteles vereint der christlichen Spekulation dienstbar zu machen[6]). Obwohl Brucker es für Synkretismus erklärt, den Einklang der hl. Schrift mit den alten Philosophen anzunehmen und aufzusuchen, so hat doch auch er für Steuchus und Duhamel und deren Gesinnungsgenossen Worte der Anerkennung[7]). Mit seinen Anschauungen der beginnenden Aufklärungsepoche angehörend und in den Bestrebungen des 16. und 17. Jahrhunderts die Neubildungen weitaus bevorzugend, verschließt

---

[1]) Polyh. II, p. 102. — [2]) Ib. p. 266. — [3]) Ib. p. 526 und unten §. 92, 2. — [4]) Historia critica philosophiae, Lips. 1766, VI, vol. 4°. — [5]) Ib. IV, 1, p. 117—148. — [6]) Ib. p. 127; vgl. Gesch. d. Jd., Bd. II, §. 79, 2. — [7]) Hist. crit. phil. IV, 1, p. 753—762.

er sich doch nicht der Tatsache, daß damals auch am Bestehenden rüstig fortgearbeitet wurde.

Von neueren Historikern der Philosophie hat am bestimmtesten Schleiermacher die Kontinuität, welche zwischen dem Mittelalter und der Neuzeit auf diesem Gebiete besteht, betont, so daß ihm jene Übergangsperiode doch nicht ganz als die der eruptiven Gebilde gilt. „Die Neueren", bemerkt er, „erscheinen fast alle ohne Kenntnis der Scholastiker verworren oder auf ungeschichtliche Weise original. Der Gegensatz zwischen beiden Perioden ist daher auch nur ein untergeordneter und die Scholastiker sind den Späteren immer näher als die Alten[1])." Er kennt die „spanische Verzweigung" der Scholastik, in der Suarez den Höhepunkt bildet, gesteht aber, nicht deutlich zu sehen, wie sie entstand; er hatte somit den Eindruck, daß hier ein weitgreifender, aber noch nicht aufgehellter Tatbestand vorliege. Von Suarez bemerkt er: „Er war nicht originell, ein Eklektiker, aber sehr scharfsinnig; viele Spätere, auch Leibniz, verdanken ihm viel. Man sieht aus ihm, daß die Scholastik nicht durch die Wiederherstellung der Wissenschaften als etwas, dem die Barbarei notwendig anklebe, mit Spott ist getötet worden. Suarez hatte sich das mehr Klassische aus der beginnenden neuen Zeit schon sehr angeeignet und von dieser Seite wäre die Scholastik aller Veredlung fähig gewesen[2])."

Bei Ritter, Erdmann, Überweg u. a. verschrumpft das Kapitel über die Scholastik der Neuzeit zur bloßen Erwähnung der einschlägigen soziologischen Schriften der Spanier, und erst die letzten von M. Heinze besorgten Ausgaben des Überwegschen Grundrisses bringen etwas mehr bei. So heißt es in der achten Auflage von 1896: „Hatte es auch beim Ausgange des Mittelalters den Anschein, als wäre mit dem entschiedenen Nominalismus und durch die Reformation die Bedeutung der Scholastik erschöpft, so war die thomistische Form der Scholastik doch keineswegs erloschen, ja sie erhielt bald nach der Reformation wieder neues Leben, namentlich

---

[1]) Geschichte der Philosophie, S. 230. — [2]) Das. S. 229.

in Spanien, wo die Universitäten Salamanca und Coimbra dem aristotelischen Thomismus zu großem Ansehen und Einfluß verhalfen. Auch die skotistische Richtung fand noch ihre Vertreter. Unter diesen neuen Scholastikern ragt besonders hervor der Jesuit Franz Suarez, dessen Darstellung in seinen philosophischen Werken eine systematisch wohlgeordnete ist und sich durch Klarheit auszeichnet. So machte sich dem protestantischen Peripatetizismus gegenüber der scholastische unter den Katholiken wieder geltend und ist auch nicht ohne Einwirkung auf das selbständige Philosophieren der neueren Zeit geblieben [1])."

Mit dem „selbständigen Philosophieren" ist das neologische, der philosophischen Tradition abgewendete, die Neuphilosophie, gemeint, das in Wahrheit zu jenen Experimenten und ephemeren Hervorbringungen führte, und dessen Vertreter unter der Herrschaft der umtreibenden Zeitmeinungen stehen, also alles andere mehr als selbständig sind. Gerade die an jener Tradition festhaltenden Denker sind, weil ihres Standpunktes sicher, und vor dem Fluten und Ebben der Ansichten geschützt, die selbständigen: ihr Selbst, mit dem Bleibenden erfüllt, hält Stand, während jene bei allem Aufgebote von Kraft und Geist zu keinem beharrenden Inhalte und festen Standorte gelangen können.

Diese Auffassung liegt den genannten Historikern sehr fern, aber so weit sie anerkennen, daß in jener Periode auch am Überlieferten fortgearbeitet würde, schränken sie doch ihre Ansicht ein, daß der Wirrwarr ohne Mittelpunkt, die chaotische Mischung, die in Knäuel geballten Bestrebungen, und wie sonst die Ausdrücke lauten, das vorschlagende Element jener Zeit war, und es zeigt sich, daß man den Tatsachen nicht gerecht werden kann, wenn man an sie nur mit dem Interesse für die neologischen Erscheinungen herantritt.

3. Es gilt dies nun nicht von der Philosophie jener Periode allein, sondern von dem ganzen Geistesleben, wie es damals in erster Linie durch die Erweiterung der Altertumsstudien her=

---

[1]) Grundriß III[8], 1, S. 27, 28.

vorgerufen worden war: es zeigt neben neologischen, selbst umstürzenden Bestrebungen auch besonnene und pietätsvolle, auf die Fortbildung des Überkommenen, die Angliederung des Neuen an das Alte gerichtete Arbeit. Zwar sind die Namen für die ganze Bewegung im Sinne der ersteren Richtung ausgeprägt; der Ausdruck: Renaissance ist gemeint als Wiedergeburt der Kunst und Wissenschaft, die im Mittelalter erstorben gedacht wird; bei der resuscitatio litterarum der Wiedererweckung der Literatur wird an deren Winterschlaf in den Jahrhunderten der Barbarei gedacht; bei dem Schlagworte Humanismus an die Wiederaufnahme des Allgemeinmenschlichen, das die Alten gepflegt, die Kirche unterdrückt habe. Hyperbeln dieser Art, an denen jene Zeit überreich ist, konnten nicht auf die Dauer über den wahren Sachverhalt täuschen: es bedurfte keiner Wiedergeburt oder Wiedererweckung der Kunst und der Wissenschaft, denn das Mittelalter hatte beide besessen; nur ein neuer Stil entstand, und in der Wissenschaft traten andere Gebiete in den Vordergrund: neben der bis dahin vorzugsweise gepflegten Theologie und Philosophie gewannen Philologie, Mathematik und Naturforschung das Interesse für sich; diese waren aber in den Systemen der mittelalterlichen Wissenschaft vorgesehen und keineswegs prinzipiell verkürzt[1]).

Mit dem Altertume hatte diese Wissenschaft zu keiner Zeit die Fühlung verloren, sie eignete sich den Gedankengehalt des platonischen und des aristotelischen Systems an; die Rezeption des letzteren war die Aufnahme eines respektablen Stücks Altertum, „aber durch das ganze Mittelalter geht das Anwachsen der Kenntnis von Büchern und Hilfsmitteln des Altertums“[2]). Der Humanitätsidee hatte sich das Mittelalter nicht entfremdet; sie hatte im Christentume erst ihre Vollendung gefunden, und der Humanismus brauchte mit diesem nicht zu brechen, wenn er das Wahre jenes Prinzips zu erhöhter Geltung bringen wollte.

---

[1]) Bd. II, §. 72, 5. — [2]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften 1883, S. 452.

Hatte sich im Mittelalter das Anwachsen der Altertumskenntnis mehr als allmähliche Anlagerung dargestellt, so gestaltete sich seit dem 15. Jahrhundert das Andrängen und Eindringen antiker Elemente weit lebhafter; das Interesse für das Neue erhöht sich bis zur Begeisterung, seine Schätzung artet zum Teil in Überschätzung aus und neologische Bestrebungen treiben ihr Spiel mit den neu zugewachsenen Kenntnissen. Sie griffen auf die ferne Vergangenheit zurück und übersprangen die nächstliegende, man pries die Ahnen, um die Väter verleugnen zu können; die Glaubensneuerung, die in noch weit schrofferer Weise die geschichtliche Kontinuität aufhob, bestärkte diese Gesinnung; wie man den Christenglauben der Jahrhunderte wegwarf und sich dabei mit dem Phantasiegebilde einer zu erneuernden Urkirche beschwichtigte, so setzten sich die Altertumsschwärmer über das hinweg, was die Vorfahren hochgehalten, um ein Verjüngungsbad in der Hippokrene zu suchen, und so vermeinten so manche philosophierenden Philologen die christliche Weisheit überspringen zu können, um sich mit der antiken zu erfüllen, uneingedenk, daß diese in jener aufbehalten ist, und wenn sie mit Beseitigung der geschichtlichen Mittelglieder hervorgeholt wird, nichts als ein Spielball der Willkür werden kann.

Allein neben diesem Treiben hat das besonnene und maßvolle Schaffen auf Grund der neuen Anregungen auch seine Stelle. Die in ihm hervortretende Befruchtung des geistigen Lebens kann man wohl Renaissance nennen, wie dies die Kunstgeschichte tut, ohne die im Namen liegende Anmaßung gut zu heißen. Die Kunst jener Periode geht nicht darin auf, den antiken Naturalismus zurückzurufen, sondern stellt sich zugleich in den Dienst höherer Ideen und nimmt die von der Kirche ausgehenden Aufgaben in neuem Geiste auf. Die nationalen Literaturen, die zu jener Zeit entstehen, verkennen nicht, daß sie dem Ethos christlicher Völker Ausdruck zu geben haben; ein Tasso, Ariost, Calderon suchen die Stoffe ihrer Schöpfungen im Mittelalter, unbeirrt durch das Geschrei von den barbarischen Jahrhunderten. — Der ungeschichtlichen Überschätzung der Alten steht deren Würdigung in geschichtlichem

Geiste zur Seite, bei der die neuen Perspektiven zur Geltung kommen und der historische Gesichtskreis ausgeweitet wird, ohne daß man doch die eigene Bedingtheit durch das Nächstvergangene verkennt. Dem neologischen Humanismus tritt ein anderer gegenüber, der auch von den Büchern zu den Menschen vordringt, aber zugleich der menschheitlichen Güter gedenkt, welche nur im Zusammenschlusse der Generationen erarbeitet werden können.

4. Die Renaissance in diesem Sinne hat nun auch in der Philosophie ihre Stelle, und ihre Früchte sind die gleich sehr in der Vergangenheit bewurzelten, wie in die folgende Zeit sich verzweigenden Bestrebungen, auf welche die gangbaren Darstellungen nur einen dürftigen Ausblick gewähren, da ihr Interesse den wechselnden Gebilden der Neuerer zugewandt ist. Was sie nur andeuten, hat eine weit größere Ausdehnung und geschichtliche Tragweite.

Der christliche Aristotelismus der Renaissancezeit, dessen Kern die thomistische Lehre bildet, ist ein Bindeglied von Mittelalter und Neuzeit, ein regelndes Schwergewicht in der Unruhe der Zeit, eine Instanz, welche auch die besseren Neubildungen mitbedingt. Es wurde früher gezeigt, wie der Thomismus seinen harmonischen Charakter auch darin betätigt, daß er regulierend, mildernd, läuternd, versöhnend auf verschiedene Denkrichtungen, so weit sie mit der christlichen Wissenschaft Fühlung bewahrten, Einfluß übte: auf die Mystik, den Platonismus, die historische Theologie den Augustinismus und mittels dieses selbst auf Descartes' und Leibniz' Systembildung [1]). Er hielt die aristotelischen Grundanschauungen in Erinnerung, als die Vertreter der mechanischen Welterklärung sie als antiquiert beiseite warfen; diese Anschauungen übten durch ihn auf die Gesellschaftslehre einen namhaften Einfluß [2]); die Ästhetik, insbesondere die Poetik, fanden an Aristoteles einen Halt, den ihnen selbst die Aufklärungsperiode nicht rauben konnte; ja die beschreibende Naturwissenschaft lehnte sich sozusagen in aller

---

[1]) Bd. II, §. 79. — [2]) Das. §. 85, 6 u. 7.

Stille an aristotelische Bestimmungen an[1]), so daß das im 19. Jahrhundert neu erwachte Interesse für Aristoteles allenthalben Anknüpfungspunkte vorfand[2]).

Auch die Erneuerung pythagoreischer und platonischer Anschauungen, an welcher seit dem 15. Jahrhundert gearbeitet wurde, hat, so weit sie von dem Geiste der Pietät und Besonnenheit geleitet wurde, keineswegs bloße Denkversuche und ephemere Bildungen zutage gefördert. Der geistvolle Verehrer der Zahlenweisheit, Nicolaus von Cusa, übte auf die Entwickelung der Mathematik einen namhaften Einfluß[3]), und der Pythagoreismus wirkte maßgebend mit an der Reform der Astronomie durch Copernicus und Kepler[4]).

Diejenigen Platoniker, welche wie Marsilius Ficinus und Johannes Picus mit Augustinus und Thomas Fühlung behalten, und noch mehr Chrys. Javellus u. a. setzen das Werk der christlichen Denker fort, indem sie zugleich der Nachwelt den Ideenschatz des alten Weisen erschließen. Die Hinneigung zur neuplatonischen Mystik findet in dem Verständnisse des gesetzhaften Elementes des Christentums und des Platonismus selbst ein Gegengewicht. Die große Geschichtsansicht Platons und der Neuplatoniker, durch die augustinischen Ideen von der Geschichte geregelt, setzt Studien zur Geschichte der Religion und der Spekulation in Gang. Wenn andere Platoniker mit den Aristotelikern Fühlung suchen, und die Ideen- mit der Entelechienlehre in Einklang zu setzen streben, so sind darin nicht synkretistische Anwandlungen zu erblicken, sondern die Bemühungen, einer großen Aufgabe der historisch-gerichteten Spekulation gerecht zu werden, und von der einschlägigen Literatur hat manches bleibenden Wert.

Wenn Duhamel und Steuchus mit Anerkennung genannt werden, so werden weitverzweigte Erscheinungen nur gestreift. Der erstere gehört der augustinischen Denkrichtung an, welche im

---

[1]) Das Nähere unten §. 90. — [2]) Unten §. 112. — [3]) §. 87. — [4]) §. 88.

17. Jahrhundert in Frankreich erblühte. Die gangbaren Darstellungen pflegen nur Malebranche herauszugreifen, sine patre, sine matre, sine genealogia, und lediglich als Fortbildner des Cartesianismus zu nennen, während er nur im Zusammenhange mit der Spekulation der Oratorianer zu verstehen ist, die wieder nur einen Zweig der großen augustinischen Gemeinde bilden, die auch in Italien und Deutschland Anhänger findet, in Frankreich aber die Stürme der Aufklärung und Revolution überdauert [1]).

Diese Tatsachen werden übersehen, weil die Meinung besteht, der Charakter der neueren Philosophie sei das Losringen von der Theologie, was wohl von den neologischen Denkrichtungen, aber keineswegs allgemein gilt. Vielmehr knüpft die Neuzeit zwischen beiden Wissenschaften ein neues Band, indem die historische Theologie die Philosophen zu geschichtlicher Betrachtung anregt [2]). Erst in diesem Zusammenhange wird Steuchus verständlich, den die älteren Historiker der Philosophie nennen, aber nicht einzureihen wissen, daher ihn die späteren ganz fallen lassen. Patristische und dogmengeschichtliche Untersuchungen sind die Vorläufer der ideengeschichtlichen Forschungen; die vergleichende Religionskunde bereitet der historischen Philosophieforschung den Boden. Das alles sind Gaben der Renaissance von bleibendem Werte, wennschon mancher Berichtigung bedürftig, aber doch ganz anderer Art als jene kurzlebigen Versuche des neologischen Humanismus.

5. Was eine befangene Geschichtsschreibung im Nebel verhüllt, so daß kaum einzelne Höhen sichtbar werden, entschleiert sich so als eine weite fruchtbare Landschaft, und sie ist demjenigen wohl vertraut, der seinen Wanderungen die Stromkarte des Idealismus zugrunde legt. Es sind die alten großen Namen, die hier wieder an sein Ohr dringen, es sind die alten Probleme, mit denen er die Denker dieser Zeit beschäftigt findet, es sind die idealen Prinzipien, deren Kraft und Tragweite sie neu erproben, nur ist das Interesse an deren Ursprung ein regeres; die Spekulation sucht

---

[1]) Unten §. 91 u. Bd. II, §. 79, 4 u. 6; 84, 5. — [2]) Unten §. 92.

historische Orientierung, sie will sich ihrer Ausgangspunkte versichern, ihren Weg überblicken.

Im Grunde hat jede ideale Weltauffassung einen historischen Zug, weil sie der Weisheit konform und stammverwandt ist, welche ihrer Natur nach pietätsvoll und der Tradition zugewendet ist; es gilt für beide das Wort der Schrift: „Bei den Alten ist Weisheit und aus langer Zeit erwächst Einsicht[1].“ Diesen Zug zeigt uns das Philosophieren eines Pythagoras und eines Platon in hervorragender Weise; er macht sich am Ausgange der alten Philosophie bei den Neuplatonikern in verstärktem Maße geltend; er wirkt in den Kirchenvätern, wenn sie in den Urtraditionen Hindeutungen auf das Christentum suchen, und er tritt besonders in der augustinischen Spekulation hervor. Von letzterer ergingen Anregungen auch in dieser Richtung auf die Philosophie des Mittelalters, allein es vermochte nicht, sie zum Austrage zu bringen. Das Mittelalter hatte eine historische Gesinnung, aber keine historische Bildung, und so drang es nicht zum klaren Verständnisse seiner Voraussetzungen im Altertume vor. Die Scholastiker eigneten sich, dem Vorbilde der Väter folgend, den Wahrheitsgehalt der alten Systeme an, aber bemühten sich nicht, diese als geschichtliche Erscheinungen zu begreifen und nach ihrem Zusammenhange unter sich zu verstehen; die Schriften der alten Denker waren ihnen nur Steinbrüche, denen sie die Quadern zu ihren Bauten entnahmen, ohne nach der Schichtung der Gesteine zu fragen. Auf die Baumeister mußten die Geologen folgen, die Altertumsforscher, welche auf die Erkenntnis der Eigenart und der Zusammenhänge der antiken Geistesschöpfungen unter sich und mit unserem Denken ausgingen. Was sie unternahmen, ist ganz im Sinne des augustinischen Idealismus, aber auch nicht gegen den Geist des scholastischen Realismus; dieser geht ja vom Konkreten aus, um es nach seinem intellegiblen Gehalte zu begreifen, aber auch das historische Begreifen ist derart; Platon und Aristoteles nicht bloß als die Spender der

---

[1]) Job 12, 12.

Ideen- und der Formenlehre, sondern auch als deren Begründer, als Griechen, als Lehrer der Römer und der Kirchenväter, nach ihrer Bewurzelung und Verzweigung in der Geschichte zu verstehen suchen, also zum Erfassen des Wesens ihres Schaffens vordringen, heißt auch aus einem Konkreten den intellegiblen Gehalt herausarbeiten.

Die christliche Wissenschaft zahlte gleichsam eine Schuld ab, wenn sie in die fernen Zeiten hineinleuchtete und die Pfade suchte, auf denen die alten Denker Wahrheiten gefunden, die auch ihr zu gute kamen. Sie machte damit in gewissem Sinne das Prophetenwort zur Wahrheit: Aedificabuntur in Te deserta seculorum: fundamenta generationis et generationis suscitabis[1]. Es war ganz im Geiste der Kirche, die mit so großer Sorgfalt ihre Traditionen aufrecht erhält, wenn man auch die Überlieferungen und den Stammbaum des weltlichen Wissens klarzustellen unternahm. Es zeigte sich nun, daß das Mittelalter nicht, wie die neologische Kurzsichtigkeit meinte, zu viel Tradition hatte, sondern gerade zu wenig, eine lückenhafte und undurchsichtige, auf gewisse stereotype Formen beschränkte Überlieferung, an deren Stelle nun die Forschung ein vollständigeres und klareres Bild der historischen Bedingtheit der Erkenntnis zu setzen hatte. Oberflächlich aufgefaßt, schädigte die Renaissance den historischen Sinn, dagegen, im rechten Geiste vollzogen, waren die neuen Studien eine Quelle historischer und idealer Gesinnung; die Philologie, neologisch betrieben, führte zum Nominalismus und Verbalismus[2], richtig orientiert dagegen, gab sie von den idealen Werten, ihrem Werden und Wachsen, ihrer Gestaltung und Vererbung Kenntnis und befestigte die realistische Ansicht von den geistigen Gütern. Wenn sich der dem Christentum entfremdete Humanismus in der Aufstellung eines farb- und geschichtslosen Menschheitsideals gefiel, stellte sich der echte die Aufgabe, die Menschheitsgüter auf ihrem Wege die Generationen hinab zu verfolgen.

---

[1]) Is. 58, 12. — [2]) Bd. II, §. 83.

Diese durch die Renaissance herbeigeführte Denk- und Forschungsweise erneut den Idealismus der Alten und der Kirchenväter und ergänzt den Realismus der Scholastiker. Wie jener Idealismus hat sie mit naturalistischen Abirrungen, wie sie zum Teil dem wiedererweckten Altertum, zum Teil einer schlecht beratenen Naturbetrachtung entsprossen, zu kämpfen, und ihnen gegenüber die idealen Prinzipien zu verteidigen, und wie jener Realismus hat sie diese Prinzipien gegen einen breit wuchernden Nominalismus zu schirmen. Die erste Aufgabe ist die vorschlagende, und es ist darum angemessener, von einem Idealismus der Renaissance zu sprechen, als von einem Realismus; nur muß festgehalten werden, daß jener in keinem prinzipiellen Gegensatze zum Realismus der Scholastik steht und nicht durch einen Umschlag der Anschauungen ins Leben gerufen wurde. Derartige Peripetien kennt die Geschichte der von den idealen Prinzipien geleiteten Gedankenbildung nicht, da solche vielmehr in den davon abirrenden Denkrichtungen ihre Stelle haben.

Eine lehrreiche Parallele zu dieser Zurückwendung des Realismus zu einem vorausgegangenen Idealismus zeigt übrigens auch die alte Philosophie, insofern die Neuplatoniker auf Pythagoras und Platon zurückgehen mit dem Streben, die Kontinuität der Spekulation herzustellen und diese bis auf ihre Anfänge zu verfolgen, also über den Realismus des Aristoteles hinweggreifen, nicht um ihn zu verwerfen, sondern um ihn der ganzen Entwickelung einzureihen[1]).

6. Der Anschluß des Idealismus der Renaissance an den scholastischen Realismus vollzog sich am leichtesten auf dem Gebiete der aristotelischen Doktrin, welcher die großen Scholastiker den christlichen Stempel gegeben hatten, und die die Scholastiker der Renaissance nunmehr quellenmäßig und nach seiner geschichtlichen Bewurzelung und Verzweigung behandeln. Hier war viel zu tun, aber die Grundansicht bedurfte keiner Umgestaltung; ein „wahrer Aristoteles" brauchte nicht entdeckt zu werden, den Kern seiner Lehre hatte sich

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 53, 5 a. E.

die christliche Wissenschaft angeeignet, was die Quellenstudien hinzufügten, konnte sich daran anschließen.

Die auf Pythagoras, Platon und den Neuplatonismus gerichteten, im Rahmen des Idealismus sich bewegenden Studien fanden den Anschluß an die Grundanschauungen der Scholastik nicht ohne manche Fehlgriffe und Kämpfe, wobei sich die Schuld auf die Verehrer des Neuen und die Verfechter des Alten verteilt. Die Begeisterung für die neu erstandene Weisheit des Altertums war auch bei den Denkern christlicher Richtung nicht durchwegs mit Besonnenheit gepaart; man vertiefte sich in die erhabenen Intuitionen der Vorzeit und vergaß, daß man es dabei doch nur mit einem Elemente der Spekulation zu tun habe, welches noch der Bearbeitung bedarf. Bei den meisten Vertretern dieser Richtung überwiegt das kosmologische Interesse und tut dem Verständnisse für die Ontologie Abbruch; man operiert kühn mit Zahlen, Ideen und Transzendentalien und setzt sich über die ontologische Ausgestaltung dieser Begriffe bei Aristoteles und den Scholastikern hinweg; tritt noch eine törichte Abneigung gegen ersteren hinzu, so verschweben diese Philosopheme ins Unbestimmte. Die aristotelisch geschulten Scholastiker erkennen diese Mängel und nehmen darum den neuen Platonismus kühl oder selbst ablehnend auf und verschließen sich gegen das Richtige, was er bringt. Was die Abkehrung beider Denkrichtungen verhinderte, war hauptsächlich der Thomismus, der mit beiden Parteien Fühlung hatte, weil in ihm die Lehren der beiden großen Denker verknüpft waren[1]).

Auch die an Augustinus anschließende Spekulation neigte mehr zur Ausgestaltung der großen Intuitionen ihres Meisters, als zur Durcharbeitung der ontologischen Bestimmungen. Ihre Vertreter sind zumeist Aristoteles abgeneigt und der bei ihm zu gewinnenden Schulung unteilhaft. Wir treffen bei ihnen Urteile über die Scholastik, welche an die der neologischen Humanisten erinnern können. Die augustinische Erkenntnislehre, in der es keineswegs an

---

[1]) Bd. II, §. 79, 2 a. E.

Fingerzeigen zu einer realistischen Fortbildung fehlt[1]), wird zum Teil gerade in entgegengesetzter Richtung: im theognostischen Sinne, weitergeführt, weil man die aristotelisch-scholastische Theorie unterschätzt. Die Vertreter dieser, welche solche Mißgriffe durchschauen, werden dadurch zu einer ablehnenden Stellung gedrängt, und es kommt nicht durchweg zu einem rechten Zusammenschlusse des Neuen und Alten.

Selbst die historische Theologie fand nicht ohne weiteres das rechte Verhältnis zu den älteren Studien. Ihr Begründer Melchior Canus klagt, daß in den Schulen das Interesse an metaphysischen Spitzfindigkeiten herrsche und mehr auf künstliche Schlüsse, als auf die Worte der Schrift gegeben werde, wobei man für die Meinungen der Schulhäupter wie pro aris et focis streite; allein geht er zu weit, wenn er auch die Quästionen über die Universalien, das primum cognitum, das principium individuationis u. a. für unfruchtbar erklärt und sogar Porphyrios lobt, der die Frage nach den Allgemeinbegriffen unentschieden gelassen habe[2]). Doch bewahrt ihn sein Anschluß an den hl. Thomas, seinen großen Ordensgenossen, vor bedenklicheren Mißgriffen[3]). Mehrfach nimmt der Eifer für die patristischen Studien eine Wendung gegen die scholastischen; der Mauriner Bernardus Pezius O. S. B. preist die Arbeiten seines Ordens, der, nachdem lange genug in der aristotelischen Philosophie und der scholastischen Theologie herumgestritten worden sei, nunmehr die sacra critica, die Erklärung der Väter, die Erforschung der Kirchengeschichte zu Ehren gebracht und die alten Denkmäler aus dem Staube und der Dunkelheit gezogen habe[4]). Neben Absagen derart vernehmen wir zum Glück nicht wenige vorurteilslose Stimmen, und es macht sich das Verständnis geltend, daß Geschichte und Systematik, Väter und Scholastiker sich nicht ausschließen, sondern zusammengehören.

Was innerhalb jenes Bezirkes, den wir als den Idealismus der Renaissance bezeichnet haben, die Gegensätze ausgleicht und die

[1]) Bd. II, §. 65, 4. — [2]) Loc. theol. VIII, 1 u. IX, 7. — [3]) Bd. II, §. 79, 2. — [4]) Praef. in Bibliothecam Benedictino-Maurinam.

Geister verbindet, ist die gemeinsame Überzeugung, daß es dieselbe Wahrheit ist, die vor Alters gesucht wurde und der nun mit neuen Hilfsmitteln nachzuspüren ist, dieselbe zugleich, auf welche der Glaube und die Vernunft, Theologie und Philosophie hingeordnet sind, und daß der herausgearbeitete Wahrheits- und Weisheitsgehalt den Probierstein für die andrängenden neuen Erscheinungen zu bilden habe.

Die neuere Geschichtsschreibung der Philosophie gewährt diesen Anschauungen noch keinen Zutritt, aber sie stehen sozusagen schon an ihrer Schwelle. Es ist bedeutsam, daß ein gefeierter Historiker, welcher Heinrich Ritters Arbeiten mit Interesse verfolgte, diesem Fingerzeige gibt, die auf jene Anschauungen hinweisen. Leopold Ranke schrieb an seinen Freund H. Ritter: „Sollte es nicht möglich sein, der Geschichte der Philosophie, wie sie jetzt als ein Teil der allgemeinen Historie, Geschichte des Geistes, behandelt wird, auch einmal versuchsweise eine mehr dogmatische Haltung zu geben, eine Geschichte der philosophischen Dogmen zu machen, wie eine der theologischen? Man müßte von Zeit und Ort und, so weit es möglich, von den Ursprüngen selbst absehen; den gereiften Geist in der Betrachtung der wichtigsten Probleme, die gleichsam noch immer ungelöst sind, auffassen: wie es ein Jeder angriff, in wie weit er bis zu einem Begreifen der absoluten Wahrheit durchdrang. Oder wolltest Du keine absolute Wahrheit — frei von aller Nationalität und aus den verschiedensten Präzedentien zur Allgemeingültigkeit emporstrebend — statuieren? Gewiß nicht. Also muß es Probleme geben, die für jedermann dieselben sind. Es müßte eine besonders merkwürdige Anschauung geben, wenn man alle die Versuche, jedes derselben zu lösen, so recht diplomatisch genau und sie durchdringend, vor seinen Augen vorbeigleiten ließe und zur Fortbildung der philosophischen Wissenschaft sehr viel beitragen. Gut, sehr gut! Halt es nicht für zu gering, mir darauf zu antworten![1]."

---

[1]) L. Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, S. 291.

7. Der Idealismus der Renaissance, in diesem Sinne und Umfange bestimmt, ist nun nicht bloß eine von den vielen zu jener Zeit auftretenden Denkrichtungen, sondern die Zentrale, welche der ganzen Entwickelung Halt gibt, indem sie sie an die vergangene anschließt und die Kontinuität der Gedankenarbeit wahrt. Sie ausschließlich gibt den rechten Standort zur Beurteilung jener Denkversuche und Anläufe ab, gestattet aber auch den besten Ausblick auf die minder kurzlebigen spekulativen Neubildungen des 17. und 18. Jahrhunderts, in welchen nach der gangbaren Darstellung die Unruhe der Übergangszeit zum Abschlusse kommt: die Systeme Descartes', Leibniz', Hobbes', Spinozas, Lockes u. a. In Wahrheit zeigen diese nicht geringere Differenzen als die haltlosen Versuche der Renaissance, wie sie auch den neologischen Charakter mit diesen teilen. Dem Werte nach sind sie weit verschieden und der Maßstab für die Bestimmung desselben ist kein anderer als der Idealismus der Renaissance; je näher sie ihm bleiben, um so förderlicher sind sie der gesunden Spekulation; je weiter sie sich davon entfernen, um so mehr werden sie von den Zeitströmungen mitgerissen, verarmen an Wahrheitsgehalt und kehren sich schließlich gegen die Wahrheit.

Jenes Nahebleiben gilt von den hervorragendsten unter den neueren Denkern: Descartes und Leibniz am meisten. Sie teilen mit den Vertretern der christlichen Renaissance die Überzeugung, daß Glaube und Forschung, Theologie und Philosophie übereinstimmen, und sie sind insofern augustinisch gesinnt, als sie für das Wort des großen Lehrers Verständnis bewahren: „So wird geglaubt und gelehrt und darin gipfelt unser Heil, daß die Philosophie, d. i. das Weisheitsstreben und die Religion, nicht auf Verschiedenes gehen [1].“ Leibniz hat zudem Verständnis für den Zusammenhang und die Übereinstimmung der alten Philosophie mit der christlichen und mit den Aufgaben der neueren. Diese letzteren aber bestimmen beide Denker in einer mit der spekulativen Tradition

---

[1]) Aug. de ver. rel. 5.

unvereinbaren Weise, sie versuchen Anbildung von Elementen an jene, welche damit unverträglich sind; sie wollen die antik-christlichen, idealen Grundanschauungen mit denen der mechanischen Weltansicht verschmelzen; ihre Philosophie ist Synkretismus, zwar nicht in dem Sinne eines armseligen Verkleisterns der Gegensätze, sondern im großen Stile, aber doch auf die Bindung von Unvereinbarem verschwendete Mühe. Der Ausdruck Synkretismus kommt in der Renaissancezeit auf: συγκρητισμός bedeutet nach Plutarch, was wir Koalition nennen, ein Bündnis streitender Parteien gegenüber einem gemeinsamen Gegner, ein nach seiner Angabe besonders in den Parteikämpfen der Kreter vorkommender Fall, so daß die Bedeutung des Wortes wäre: Bündnis nach Kreter Art[1]). Es wird zuerst in den Debatten über die Vereinbarkeit von Platon und Aristoteles gebraucht, und es werden in diesem Sinne Bessarion und Joh. Pico von Mirandula Synkretisten genannt, ohne daß ein Tadel damit ausgesprochen wäre. Eine gehässige Bedeutung erhielt das Wort erst in den haßerfüllten Streitigkeiten der Protestanten; man nannte die Bestrebungen des Helmstedter Theologen Georg Calixtus, † 1656, zu einer Annäherung der Calvinisten und Lutheraner, und selbst beider an die Kirche, Synkretismus im Sinne von Religionsmengerei. Die üble Nebenbedeutung blieb dem Worte in der aufklärerischen Geschichtsschreibung der Philosophie; besonders Brucker operiert viel mit dem Begriffe, den er bestimmt als: male sana dogmatum et sententiarum philosophicarum toto coelo inter se dissidentium conciliatio[2]). Als den verderblichsten Synkretismus stellt er die Verschmelzung der Religion mit der Philosophie hin, da die Einfachheit und Reinheit der Religion himmelweit abstehe von den trüben Rinnsalen heidnischer Philosophie[3]). Gemeint ist dies im Sinne der völligen Abtrennung beider, den Worten nach aber besagt es das Richtige; Descartes und Leibniz halten an der

---

[1]) Plut. de am. frat. Mor., p. 490. συγκρητίζω hat das Etym. magn., p. 732, 54. — [2]) Hist. crit. phil. IV, p. 750, wobei er verweist auf J. Fr. Buddeus Observ. Halenses III, 12—15. — [3]) Hist. crit. phil. IV, 1, p. 774.

Einheit der Wahrheit fest, und das Motiv ihres Synkretismus ist ein richtiges; ihr Fehler aber liegt darin, daß sie auch da verbinden wollen, wo es gilt, auf den discretor cogitationum et intentionum cordis, der schärfer ist als ein zweischneidig Schwert[1]), zu hören.

Einen Schritt weiter gehen andere Philosophen, welche zwar den Glauben und die auf ihm ruhende Weltanschauung gelten lassen, aber ihre Lehren auf eine entgegengesetzte bauen und damit den Irrtum von der doppelten Wahrheit, der auf den Nominalismus zurückgeht[2]), wenn nicht theoretisch erneuern, so doch praktisch betätigen. Der hervorragendste Repräsentant ist Pierre Gassendi, Probst von Digne, † 1655, den die Zeitgenossen als einen eifrigen Priester, sogar von asketischer Richtung bezeichnen, der aber der demokritisch-epikureischen Philosophie zugetan war und deren Anschauungen gegenüber den christlichen Aristotelikern, wie gegenüber den Cartesianern mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn verfocht. Auch Descartes' Freund, P. Mersenne, zeigt eine ähnliche Assimilationsfähigkeit, seine Neigung zog ihn schon in den Jugendjahren zum Klosterleben; er hing dem erwählten Orden der Minimen mit Hingebung an, was nicht ausschloß, daß er nicht etwa bloß auf Descartes' Lehre, sondern auch auf materialistische Systeme mit dem wärmsten Interesse einging; Leibniz sagt von ihm: „Dieser Pater teilte sich zwischen Roberval, Fermat, Gassendi, Descartes, Hobbes; er ließ sich zwar nicht zu weit in das ein, was sie aufstellten und verwarfen, aber war gegen alle zuvorkommend (officieux) und ermutigte sie in staunenswerter Weise[3])." Der berühmte englische Chemiker Robert Boyle, † 1691, vertrat energisch die mechanische Welterklärung im Sinne des Materialismus, aber machte eine Stiftung zur Befestigung der christlichen Lehre und der von ihm bekämpften teleologischen Weltansicht, welche Tat das Gute hatte, daß sie Samuel Clarke, † 1729, in seinen apologetischen und

---

[1]) Hebr. 4, 12. — [2]) Bd. II, §. 82, 3 a. E. — [3]) Leibniz Op. phil. ed. Erdmann, p. 704.

ethischen Arbeiten förderte, welche sich weit über die Flachheit der englischen Moralisten erhoben[1]).

Die von diesen Männern preisgegebene Einheit der Gesinnung und Denkweise wird von wieder anderen dadurch hergestellt, daß sie mit der antik=christlichen Tradition vollständig brechen, indem sie scheinbar charaktervoller als jene vorgehen, in Wahrheit aber völlig haltlos auf den Wogen der neologischen Zeitströmungen treiben. Sie werden zu Antipoden des Idealismus und es sind die beiden diesem entgegengesetzten Denkrichtungen, welchen sie anhängen: der Nominalismus und der Monismus. Der erstere wird in extremster Form von dem Anglikaner Thomas Hobbes, † 1679, der letztere in autonomistischem Geiste von dem Juden Baruch Spinoza, † 1677, vertreten. Bei allem prinzipiellen Gegensatze steht ihr Gedankenkreis zu dem Idealismus der Renaissance doch insofern noch in Beziehung, als sie gleich ihm auf eine Prinzipienlehre ausgehen und dadurch teils polemisch Stellung zu ihm zu nehmen haben, teils trotzdem zu Entlehnungen daraus veranlaßt werden.

Auch dieses Band wird von jenen englischen Philosophen, deren Führer John Locke, † 1704, ist, gelöst, indem sie die Forschung nach den Prinzipien der Dinge preisgeben, also der Ontologie völlig entsagen, und nur das Erkenntnisvermögen ins Auge fassen, eine Wendung, welche das Fortschreiten auf der Bahn des Nominalismus mit sich brachte. Die damit gegebene Verflachung des Philosophierens greift weiter um sich; die Halb= und Viertelsdenker treten als Aufklärer auf, und die autonomistischen Zeitbestrebungen vollenden die Ausgeburt jener Weltanschauung der Aufklärung und des ihr verwandten Naturalismus, welcher das 18. Jahrhundert weithin beherrscht.

Diese ganze Entwickelung oder richtiger Abwickelung der neologischen Spekulation tritt zwar mit großer Zuversicht auf, allein der daneben wuchernde Skeptizismus zeigt, daß sich das Gefühl

---

[1]) Vgl. unten §. 90, 5.

der Unsicherheit nicht unterdrücken läßt. Eine dunkle Ahnung großer Fehler, Mißverständnisse, Gewaltsamkeiten begleitet wie ein Gespenst das ruhelose Werk des Abbauens, sie treibt zu immer neuen Versuchen, die in Kants Unternehmen ihren Höhepunkt finden, welcher die Aufklärungsphilosophie vollendet, an Gewaltsamkeit alles Frühere überbietet und den Bruch mit der Geschichte zum vollständigen macht, neue ungeahnte Einsichten versprechend:

Amphora coepit
Institui, currente rota cur urceus exit? Hor.

§. 87.

## Der Pythagoreismus der Renaissance.

1. Mit der pythagoreischen Weisheit hatte das Mittelalter niemals die Fühlung verloren; die augustinischen Aussprüche über die Geheimnisse der Zahl[1]), die einschlägigen Gleichnisse der areopagitischen Schriften[2]), die mathematischen Lehrschriften des Boethius, die auch spekulative Elemente in sich schließen, erhielten die Beziehungen zu jenem Gedankenkreise rege; zumal bei den Mystikern bleiben die pythagoreischen Gedanken lebendig, und es fällt von dieser Tatsache ein Licht auf den mystischen Grundzug des Systemes des großen samischen Weisen. Die erweiterte Kenntnis der platonischen und neuplatonischen Schriften und das daran sich entzündende regere Interesse an der Mathematik frischen diese Spuren von neuem auf. Der pfadweisende Denker auf diesem Gebiete ist ein genialer Mann, Mystiker von Haus aus, Kenner und Förderer der Mathematik und warmer Freund der Altertumsstudien, der deutsche Kardinal Nicolaus von Cues, † 1464. Er gehört der Schule der niederländischen Mystik an, welche an Eckhart und seine Nachfolger anknüpft, aus Dionysius und Augustinus schöpft und dabei die Leitlinien der spekulativen Mystiker, vorab des hl. Thomas von Aquino, einzuhalten bestrebt ist[3]).

Nicolaus erhielt schon in Deventer, das wenige Jahre vorher Thomas a Kempis zu seinen Schülern gezählt hatte, eine klassische, vom christlichen Geiste getragene Bildung, erwarb in Padua gründ-

---

[1]) Bd. II, §. 64, 1. — [2]) Das. §. 59, 5. — [3]) Das. §. 79, 1.

liche mathematische Kenntnisse, und schöpfte die Anregung zum Altertumsstudium an der Quelle, indem er in Konstantinopel, wohin er als päpstlicher Gesandter geschickt worden war, mit gelehrten Griechen in Verbindung trat; er gewann den Platoniker Bessarion, den nachmaligen Kardinal, für die katholische Kirche und regte im Verein mit ihm die deutschen Mathematiker und Humanisten Georg von Peurbach und Johannes Müller, genannt Regiomontanus, zur Übersetzung und Bearbeitung der griechischen Mathematiker an[1]). Er kennt die pythagoreischen Lehren aus den neuplatonischen Quellen; in Proklos' Schrift über die platonische Theologie und verwandten Werken ist er bewandert; in reiferen Jahren studierte er Diogenes Laertius' Geschichte der Philosophen und er zeigt kritisches Verständnis von deren Angaben[2]).

Nicolaus' Spekulation ist in erster Linie durch die großen christlichen Mystiker bedingt; allenthalben begegnen wir bei ihm Anklängen an Augustinus; so, wenn er in der tiefsinnigen Schrift de filiatione Dei das Aufsteigen von der Sinneserkenntnis zum geistigen Schauen bespricht: „In dieser Welt erwerben wir unsere Erkenntnis durch Vermittelung der Sinne, die nur das Besondere ergreifen können, aber wir erheben uns (transferimur) von der Welt des sinnlichen Sonderwesens zu einer auf das Allgemeine gehenden Kunst, die sich in der Intellektualwelt bewegt; denn das Allgemeine ist im Geiste und stammt aus dem intellektuellen Gebiete (universale enim est in intellectu et de regione intellectuali). In der Sinnenwelt schöpfen wir beim Lernen aus verschiedenen einzelnen Objekten, gleichwie aus verschiedenen Büchern; in der Intellektualwelt gibt es nur ein Objekt des Geistes, die Wahrheit, in der er die Herrschaft über das Allgemeine besitzt (in quo habet magisterium universale); da sucht der Geist nichts Mannigfaches und Gesondertes, sondern nur die Wahrheit, die seine Speise, sein Lebensunterhalt und sein Leben selbst ist,

[1]) M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik II, 1892, S. 193, 233 u. f. — [2]) De venatione sapientiae praef. Op. ex off. Ascensiana (Paris 1514), Tom. I, fol. 201.

und diese Meisterschaft erstrebt er schon beim Studium der Sinnenwelt: die Wahrheit zu verstehen, ihre Meisterschaft zu gewinnen, der Wahrheit Meister zu werden, ja, die Kunst der Wahrheit selbst zu werden [1])." — Die augustinische Ausführung, daß die Zahl als eine latente Weisheit alle Gebilde beherrscht und dem Forschenden überall ihr: Hier bin ich, zuruft [2]), klingt bei Nicolaus öfter an. Sinnreich knüpft er in einem Dialoge an das Treiben des Marktes an, bei dem sich schließlich alles um Zahl, Maß und Gewicht dreht, welche wieder auf die Einheit hinweisen, durch die, aus der und in der alles gezählt wird, die aber selbst im Grunde unfaßbar ist, inattingibilis: so bekunde sich das Rufen der Weisheit auf der Gasse, das uns das Signal sein soll, zu den Höhen aufzusteigen, auf denen die Weisheit ihre Heimat hat [3]).

Mit Vorliebe führt Nicolaus Aussprüche des Areopagiten an, dem er auch in der Ausdrucksweise nahe steht. Er nennt seine eigene Spekulation ein amplecti incomprehensibilia incomprehensibiliter in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium [4]): Die docta ignorantia ist eine comprehensio incomprehensibilis, eine visio sine comprehensione, eine überreiche Armut, Armut an Begriffen des trennenden Verstandes, überreich durch den Besitz der höheren Einheit. Die mathematischen Gleichnisse des Areopagiten führt Nicolaus in origineller Weise weiter; die endlichen Raumbestimmungen fallen im Unendlichen zusammen; der Kreisbogen und seine Sehne, wenn der Kreis, die Dreiecksbasis und die beiden anderen Seiten, wenn der Winkel ins Unendliche wächst: so ist die coincidentia contradictoriorum das höchste Wissen; in Gott fallen alle Gegensätze zusammen, er ist der Mittelpunkt und der Umkreis der Welt, eine Einheit von groß und klein, von Potenz und Aktus; er ist das Können als Sein, das possest, d. i. posse est, wie mit kühner Wortbildung gesagt wird.

---

[1]) Op. Tom. 1, fol. 45; vgl. Geschichte des Idealismus, Bd. II, §. 63, 1 u. 2. — [2]) Bd. II, §. 64, 2. — [3]) De sapientia Op. I, fol. 75. — [4]) De docta ign. III, fin. Op. I, fol. 34.

In anderen Wendungen ist der Einfluß der großen Mystiker des Mittelalters zu erkennen, aber die Fassung des Gedankens neu und oft überraschend. In Gott, heißt es, ist alles zusammengefaltet und zugleich entfaltet, weil er in allem ist: Deus est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, et omnia explicans in hoc quod ipse in omnibus[1]). Der thomistische Gedanke, daß alles Geschöpfliche, zuhöchst die vernünftige Kreatur, Gott in sich nachbildet, wird durch ein schönes Gleichnis beleuchtet: Die Dinge und Menschen bildet Gott in sich ab, aber so wie verschiedengekrümmte Hohlspiegel verschiedene Bilder desselben Gegenstandes ergeben[2]). Das Verhältnis der Einzelwesen zum Weltganzen wird auch in den Sätzen ausgesprochen: Universum in quolibet diverse et quodlibet in universo diverse und: Universum ita in quolibet, quod quodlibet in ipso: Das All ist im Stein, was der Stein im All ist; dieser ist eine Kontraktion der Welt nach seiner Weise und an seiner Stelle im Weltganzen[3]). Der lateinische Ausdruck gestattet universum und diversum als Korrelate zu fassen und in ersteres den Gedanken: zur Einheit gewandt, d. i. Gott zustrebend, zu legen.

Nicolaus' Mystik schlägt aber auch Töne an, die uns eher an die vorchristliche, zumal an die indische, als an die seiner Vorgänger erinnern können. Der skeptische Zug der docta ignorantia kann uns die avidjâ der Inder zurückrufen, in der für den Schauenden das Wissen von der vielteiligen, umtreibenden Welt versinkt[4]); wenn es heißt, daß Gott das maximum und das minimum zugleich ist, so erinnert dies an Kanadas Lehre vom Brahman als dem Größten und dem Atome, paramânu; wie auch die explicatio Dei dem prapañtscha ähnlich sieht. An die Bestimmung der Identität von Brahman und Atman in der Formel tat tvam asi kann die mystische Darlegung des Menschenwesens gemahnen: „Der Mensch ist Gott, nicht schlechthin (absolute), da er Mensch ist,

---

[1]) De do. ign. II, 3, Op. I, fol. 14. — [2]) De filiatione Dei Op. I, fol. 66. — [3]) De do. ign. II, 5, Op. I, fol. 16. — [4]) Bd. I, §. 11.

also ein menschlicher Gott; der Mensch ist aber auch die Welt, aber nicht in konkreter Weise (contracte), weil er nur der Mensch ist; der Mensch ist Mikrokosmus oder die Welt als Mensch (humanus quidam mundus).... In der Menschheitsanlage existiert alles nach deren Art; in ihr ist alles menschlich, wie es im All nach Art des Alls entfaltet ist (intra humanam potentiam omnia suo existunt modo, in humanitate, igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter explicata sunt)... Denn das Menschenwesen ist Einheit, welche da ist die Unendlichkeit in Menschenart zusammengezogen[1]."

Hier liegt wohl der aristotelisch-scholastische Satz: Anima quodammodo est omnia zu grunde, wird aber doch weit überflogen, und die Intuition läßt die spekulative Fassung des Gedankens hinter sich. Dabei ist aber Nicolaus weit von dem pedantischen Quietismus entfernt; das gesetzhafte Element der Kirche kommt in seiner Spekulation zur vollen Geltung; er zeichnet das Bild der respublica christiana im Geiste der großen Scholastiker und tritt für dessen Verwirklichung in den Kämpfen der Zeit nachdrücklich ein[2].

2. Diese verschiedenen Elemente sind nun in Nicolaus gewaltiger Persönlichkeit zur Einheit zusammengeschlossen; in seinem Gedankenkreise bildet nächst der christlichen Wahrheit die pythagoreische Spekulation die Traversen. Sie erhält bei ihm vielfach neuen treffenden Ausdruck und eine bedeutsame Fortbildung. Die Zahl wird als das gedanken-zeugende, vernunft-entwickelnde Prinzip bezeichnet: Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est... nec est aliud quam ratio explicata[3]). Wo Zahl ist, ist Einheit und Geist: Numerus est explicatio unitatis, numerus autem rationem dicit, ratio autem

---

[1]) De conjecturis II, 14, Op. I, fol. 60. — [2]) P. Haffner, Grundriß der Geschichte der Philosophie 1881, S. 667. Dux, Der deutsche Kardinal N. v. C. und die Kirche seiner Zeit 1847, II, S. 1 f. — [3]) De conjecturis I, 4, Op. I, fol. 42. Andere Ausgaben haben postulans principium, worin das philolaische: νομικὰ ἡ φύσις τῶ ἀριθμῶ ausgedrückt sein könnte; vgl. Bd. I, §. 17.

ex mente est; im göttlichen Geiste, dem schlechthin einheitlichen, liegen die rationes, die sich in Zahlen entfalten, der menschliche Geist dringt an der Hand der Zahl zu ihnen vor[1]). Wenn Nicolaus von der Erzeugung der Zahl durch unseren Geist spricht, so ist dies nicht nominalistisch gemeint, da er dieses Erzeugen als Nacherzeugen eines intellegiblen, vorgedachten Inhaltes versteht. Das Hinstrecken der Zahlenreihe gilt ihm als das Prototyp jedes Werdens; es ist Evolution der in der Einheit enthaltenen Potenz. Auch die kontinuierliche Größe ist durch explicatio oder evolutio eines relativ Unteilbaren entstanden, welches ihr die Einheit mitteilt: Die Linie ist die Entfaltung des Punktes, die Fläche die der Linie, der Körper die der Fläche — Vorstellungen, die in der pythagoreischen Anschauung der Evolution der Eins zur Vier, ihre Vorläufer haben[2]) — wie die Zeit ist die Entfaltung des Moments, die Bewegung die der Ruhe; jede Figur ist von einer einfacheren erzeugt und bringt kompliziertere hervor; überall ist Bewegung, Weiterdrängen, Entwickelung, bestimmt durch ein innewohnendes Gesetz. Alle Gebilde sind eingehegt zwischen ein Minimum und Maximum, und durch Vergleichung dieser erkennen wir den Weg und das Gesetz ihrer Entwickelung.

Nicolaus hatte den mathematischen Begriff der Funktion und den des kontinuierlichen Überganges, also die Grundgedanken der Infinitesimalrechnung[3]), und sie erwuchsen bei ihm auf der mystisch-pythagoreischen Grundanschauung, die sich dadurch als eine wahre und tiefe bezeugt, sehr entgegen der flachen Auffassung, die hier nur unfruchtbare Träumereien findet. Seit seinen Untersuchungen kommen die Unendlichkeitsfragen nicht wieder zur Ruhe. Sein Satz: „Was von dem Größten und Kleinsten einer Gattung Geltung hat, ist auch in den dazwischen liegenden Zuständen wahr", gewann für Keplers Forschungen Bedeutung[4]). Der große Mathematiker Hieronymus Cardanus, † 1576, verehrte den Cusaner als

[1]) De doct. ign. 3, II, Op. I, fol. 14. — [2]) Bd. I, §. 17, S. 273 u. 274. — [3]) K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik 1889, I, S. 285. — [4]) M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik II, 1892, S. 753.

„den weisesten der Menschen" und schloß sich seiner Betrachtungsweise an, die auch auf Leibniz bestimmenden Einfluß ausübte.

Des Anmerkens wert ist, daß auf Nicolaus' mathematische Spekulation auch die Scholastiker Einfluß hatten. Diese waren auf Untersuchungen über das Kontinuum durch die Polemik gegen den Atomismus geführt worden. Die von Nicolaus verfochtene Lehre, daß der Punkt nicht außerhalb der Linie bestehe, weil er deren Prinzip oder Form sei, hatte Thomas de Bradwardina, Erzbischof von Canterbury, genannt Doctor profundus, in seiner Geometria speculativa und der Schrift de continuo eingehend dargelegt[1]. „Wir wissen von Cusanus, daß er es liebte, Klosterbibliotheken zu durchstöbern; an einem oder dem anderen Orte, wo er seine Bildung gewann, fand er vielleicht auch Zeit und Gelegenheit, eine Vorlesung über die latitudines formarum zu hören. So mag ihm die Streitfrage, mögen ihm die älteren Kampfmittel bekannt geworden sein, mag er der Auffassung von der Zusammensetzung räumlicher Gebilde aus ihnen ähnlich gearteten Elementen, um nicht zu sagen, aus Differenzialien, sich mehr angeschlossen haben, als daß er sie erfand; seine Verdienste werden durch diese Annahme nicht geschmälert; es erklärt sich nur, wie Cusanus dazu kam, seinen Koinzidenzen so großes Gewicht beizulegen[2]."

Der Antrieb zu den mathematischen Untersuchungen lag für Nicolaus in seinen spekulativen Prinzipien. Das mathematische Kontinuum war ihm von so hohem Werte als der Ausdruck für die Kontinuität des Naturgeschehens und die Stufenfolge der Kreaturen; das Endliche in seiner Umrahmung durch das Maximum und Minimum schätzte er als den Hinweis auf das von der immanenten Kraft Gottes und seiner transzendentalen Herrlichkeit umfaßte Weltall, das Zusammenfallen der Raumbestimmungen im Unendlichen als die Gewähr, daß unser Erkennen über die Gegensätze hinauszudringen vermöge; die Mathematik überhaupt stellte er so hoch, weil sie ihn den Übergang von der ratio zum intellectus,

---

[1]) M. Cantor, a. a. O. II, 1892, S. 102. — [2]) Das. S. 176.

d. i. vom diskursiven Denken zur intuitiven Gedankenbildung vollziehen lehrte; sie ist ihm der Gipfel der rationalen Einsicht, welche schon in die intellektuelle übergeht, indem sie eine sinnliche Veranschaulichung der Aufhebung der Gegensätze gewährt, in der sich das geistige Schauen bewegt.

Nicolaus' Betrachtungsweise kommt den späteren Denkern, besonders Leibniz, vielfach nahe und dessen Spekulation ist wesentlich durch jene bedingt[1]. Leibniz legt, wie der Cusaner, auf die Kontinuität ein Hauptgewicht, er sucht mit gleicher Sorgfalt die Individualität der Wesen mit ihrer Gliedlichkeit im Kosmos zu vereinigen, er lehrt, daß jede Monade die Welt in sich spiegelt, er faßt das Geschehen als Evolution, er sieht die mathematische Spekulation als eine Stütze der philosophischen an. Doch macht sich der bezeichnende Unterschied geltend, daß bei Leibniz der mystische Zug zurücktritt; über dem discursiven Denken erhebt sich nicht der Intellekt mit seinem geistigen Schauen. Die Mathematik wird nicht als der Prolog der Spekulation, sondern als deren Vorbild angesehen; die Vielheit schließt sich nicht kraftvoll zur Einheit zusammen, Leibniz kennt nur wohlgeordnete Zusammensetzungen, aber nicht plastische Bildungen; die Bestimmungen des Raumes und der Zahl werden nicht nach ihrer Objektivität gewürdigt, sondern verblassen zu Phänomenen; allenthalben macht sich die Umlegung des Standortes vom Idealismus auf den Nominalismus geltend[2].

3. Nicolaus ist ein verdienter Vertreter des Idealismus der Renaissance, aber nicht frei von den Mängeln, welche dieser Denkrichtung vermöge ihres Gegensatzes zu der vorausgegangenen Periode anhaften. „Er stand unter dem Einflusse einer geistig gärenden Zeit, und diese machte in seinem Denken manchen Gedanken der älteren Theologie zurücktreten, der nicht hätte beiseite gesetzt werden sollen[3].“ In seinem possest ist der theistische Fundamentalsatz,

---

[1] Vgl. R. Zimmermann, Nic. von Cusa als Vorgänger von Leibniz, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 1852, abgedruckt in Z.'s Studien und Kritiken I, S. 61 bis 83. — [2] K. Werner, Der hl. Thomas von Aquino III, S. 669 und unten §. 95. — [3] Derselbe, a. a. O. III, S. 671.

daß Gott actus purus ist, verdunkelt; wenn er das Geschöpf als kontrahierte Allheit anstatt als kontrahiertes Sein faßt, so rückt er es der göttlichen Wesenheit zu nahe. „Damit fällt er trotz aller Verwahrung in die von Thomas überwundene emanatistische Betrachtungsweise zurück; während er in der Steigerung der formellen Ansprüche an den Charakter des philosophischen Denkens über Thomas hinausgeht, sinkt er andererseits unter die von der Scholastik bereits errungene Höhe und Geistigkeit der Auffassung wieder herab. Daß er nicht förmlich dem Pantheismus verfällt, verdankt er dem Festhalten an dem von Thomas urgierten Ausgehen von der Frage nach dem Kausalgrunde der Welt[1])." Diese Frage ließ Giordano Bruno, ein Verehrer des „göttlichen Cusaners", fallen und stellte dessen System in den Dienst seiner naturalistischen All-Eins-lehre[2]).

Dem scholastischen Realismus ist Nicolaus keineswegs abgekehrt, wie die vorher angeführten Aussprüche über die Wahrheit und die Zahl als Intellegibles zeigen. Den Worten nach weicht seine Lehre, daß der Mensch sich der Wahrheit nach Menschenweise angleicht, nicht von der realistischen Auffassung ab, welche dahin geht, daß das Erkannte im Erkennenden nach der Weise des Erkennenden ist[3]); aber ihr Sinn ist ein anderer; sie hat einen skeptischen Zug: wir erkennen die Wahrheit nur in menschlicher Färbung, unsere Erkenntnis ist nicht echt, sondern mit dem Beisatze unseres Wesens legiert. Der scholastische Realismus dagegen lehrt, daß wir die Wahrheit zwar nur im Bruchstück erfassen, also beschränkten, aber doch wirklichen Anteil an ihr haben, wenig aber echte Erkenntnis besitzen; er nimmt den Begriff der Teilnahme ernst; die Teilnahme an den Gütern der Erkenntnis ist uns nicht versagt, wenngleich sie eine bescheidene ist; die Sinneserkenntnis bleibt auf der Oberfläche der Dinge, aber sie mißversteht diese nicht; die Verstandeserkenntnis erschöpft zwar das Wesen der Dinge nicht, aber ist auf dem rechten Wege, es zu begreifen. So anregend Nicolaus' Spekulation für

[1]) K. Werner, a. a. O. III, S. 667. — [2]) Vgl. F. J. Clemens, Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa 1847. — [3]) Bd. II, §. 71, 2.

die Wissenschaft war, so wenig ist zu verkennen, daß deren skeptischer Zug auf die Dauer ihr das Vertrauen zu sich selbst rauben müßte; so befremdlich es klingen mag: Der scholastische Realismus gibt zur Forschung mehr Mut und Sicherheit, als die mystisch-skeptische Anschauung des die subjektivistische Ansicht der Neuzeit vorbereitenden vielseitigen Gelehrten.

Die von Nicolaus der Erkenntnislehre zu Grunde gelegte Trias: Sinnlichkeit, diskursives Erkennen (ratio) und intuitives Erkennen (intellectus) ist auch dem scholastischen Realismus geläufig; aber jener verschiebt die Grenzen der drei Vermögen; das diskursive Erkennen wird in die Sphäre der Gegensätze verwiesen und der intuitive Intellekt zum Schauen, welches diese überwindet, hinaufgetrieben und damit dem Glauben und der übernatürlichen Erleuchtung mehr angenähert, als ratsam ist. Dabei findet der tätige Verstand nicht seine rechte Stelle, der auch schaut, aber sein Feld im Sinnlich-gegebenen hat, und dessen Erkenntnisse der Ausbildung durch das diskursive, rationale Denken bedürfen. Auch sein Objekt, das Intellegible in den Dingen, hält nicht recht Stand, da es vorzugsweise als bewegtes, in Evolution begriffenes angesehen wird, so daß die Vorstellung nicht fern liegt, das Wesen der Dinge, welches verstanden werden soll, sei das Werden derselben, womit wir in den herakleiteischen Fluß der Dinge zurückgeworfen sein würden. So anregend der Gedanke ist, daß die intellegiblen Inhalte, mit denen die Mathematik zu tun hat, nicht etwas Starres, sondern Fließendes, ja Zeugendes, weil Belebtes sind, der Gedanke, den A. Trendelenburg als das Prinzip der „konstruktiven Bewegung" durchzuführen suchte, so kann er seine Fruchtbarkeit erst betätigen, wenn die aristotelisch-scholastische Lehre von der materia intellegibilis der Größenbestimmungen intakt bleibt[1]) und Sein und Wirken, actus primus und actus secundus auch hier streng auseinandergehalten werden; sonst greift die Vorstellung Platz: Das Wirken wirkt, die ebenso verkehrt ist, wie die verwandte: Das Werden ist.

[1]) Bd. I, §. 32, 5 und Bd. II, §. 71, 5 a. E.

Nicolaus' Schrift de docta ignorantia rief nicht lange nach ihrem Erscheinen eine Gegenschrift von aristotelisch-scholastischer Seite hervor, deren Verfasser Johannes Venchi ist. Sie richtet sich auch gegen die kirchenpolitischen Anschauungen des Cusaners, die auf dem Basler Konzil inkorrekte waren, aber nachmals besserer Einsicht wichen. Die metaphysischen Einwände Venchis galten der pantheisierenden Richtung von Nicolaus' Spekulation und bestimmten ihn zu manchen Modifikationen, wie wir dies aus der Verteidigungsschrift: Nicolai de Cusa Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum, ersehen, welche in den Ausgaben der älteren Schrift angehängt ist.

Die Historiker der Philosophie überschätzen der Mehrzahl nach die cusanische Spekulation, weil sie ihr die Abwendung von der Scholastik zum Verdienste anrechnen. Verdienstlich ist jüngst diesen Ansichten Gloßner in seiner Schrift: „Nicolaus von Cusa und Marius Nizolius" 1891, entgegengetreten; daß die spekulativen Mißgriffe des Cusaners nicht die Korrektheit seiner Theologie tangieren, hat Übinger in der trefflichen Arbeit: „Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus" 1888 nachzuweisen unternommen.

4. Als der eigentliche Erneuerer der pythagoreischen Spekulation wurde von den Zeitgenossen Johannes Reuchlin, der Begründer des griechischen und hebräischen Studiums in Deutschland, † 1522, gepriesen. Tu es, redet ihn P. Mosellanus, der Leipziger Humanist, an, ille Capnio[1]), in quo vetustus ille Pythagoras revixit, in quo Plato reviguit, in quo divus Hieronymus refloruit; breviter quidquid usquam gentium philosophiae olim erat in pretio, in te velut renatum miratur mundus. Reuchlins Vorbildung war aristotelisch; auf die pythagoreischen Lehrschriften über Musik wies ihn sein bedeutendes musikalisches Interesse. Er schätzte Nicolaus' Philosophie und bezeichnete ihn als Germanorum philosophissimus archi-

---

[1]) Die Gräzisierung des Namens Reuchlin, verstanden als: kleiner Rauch, also καπνίον von καπνός, hatte Hermolarus Barbarus im Geschmacke der Zeit vorgenommen.

flamen dialis. In Florenz lernte er durch Ficinus Platon schätzen, in Rom erlernte er das Hebräische und vertiefte sich in die kabbalistischen Bücher. Die Zahlensymbolik derselben faßte er, wie jene Zeit überhaupt, als die Hinterlage der pythagoreischen Philosophie, auf deren Studium er sich damit hingewiesen sah.

Der Zutritt des kabbalistischen Elements unterscheidet seine Spekulation von der des Nicolaus von Cusa, an die er sich in anderen Punkten anschließt; so in der Lehre von der Koinzidenz der Gegenteile. Aber Reuchlin treibt den Gegensatz der diskursiven Vernunft und des intuitiven Intellekts noch höher hinauf als sein Vorgänger. Die logischen Regeln gelten ihm als Krücken, die Vernunfterkenntnis für unsicherer als die sinnliche. Er bekämpft Aristoteles und die Scholastiker; er spottet derjenigen, welche „von Syllogismen leben, wie der Ochse vom Heu".

Reuchlin nennt seine dem Papste Leo X. gewidmete Schrift: De arte cabbalistica, id est de divinae revelationis ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptione 1517. Er gibt seiner Darlegung die Form eines Gespräches, welches er in Frankfurt a. M. gehalten denkt, und zwar von einem Griechen, Philolaus der Jüngere genannt, einem gelehrten Juden, Namens Simon und einem Muhammedaner, Marranus geheißen. Es werden die tiefsinnig-poetischen Anschauungen der Kabbalah dargestellt und mit griechischen Philosophemen in Verbindung gebracht in nicht immer begründeter, aber anregender Weise. Der Urgrund von Allem ist die Eins, aus der die kosmischen Zahlen hervorgehen, worauf die Weltordnungen beruhen, von denen jede höhere immer das Vorbild der niederen ist: Mundus superior complectitur superas essentias incorporeas, divina exemplaria et orbis hujus sigilla, quorum instar omnium rerum inferiorum facies sunt factae, quae Pythagoras appellavit *ἀϑανάτους πρῶτα ϑεούς* i. e. immortales prima deos, velut principia rerum, ex mente divina productas ideas, ut sint essentiales *ἀρχαί*, principatus et origines habitantium corpora i. e. specierum

compositas hujus mundi res informantium[1]). — Was Pythagoras die Tetraktys nannte, sei die Idealwelt im göttlichen Geiste, die Welt Aziluth der jüdischen Geheimlehre. Da das Niedere von seinem höheren Vorbilde bedingt ist, so muß es sich dessen Einflüsse öffnen und hingeben; die Wesen müssen Lobgesang sagen, um die Himmelskräfte in sich hineinzuleiten. Quo fit ut omnia vitam habentia suo instinctu sursum tendant et omnia vitam influentia vergant deorsum[2]). Reuchlin weist auf die Analogie dieser Intuition mit den Anschauungen der areopagitischen Bücher hin, wobei er die Pythagoreer für das Bindeglied hält[3]). Auch dort wird ein unausgesetztes Geben und Empfangen gelehrt, gleichsam eine stetige spirituelle Güterbewegung, deren Träger die Einzelwesen sind[4]); das Dasein dieser wird als ein reelles, positives, nicht bloß geliehenes gefaßt; denn wer empfangen, haben, geben soll, muß Dasein haben; die Wirklichkeit der zu- und weiterströmenden Güter verbürgt die Existenz von deren Trägern und verleiht ihnen einen absoluten Wert. Die areopagitische Weltanschauung vermeidet dadurch den Monismus, und man muß auch Reuchlin einräumen, daß er, obwohl er viele unstatthafte monistische Wendungen hat, doch kein pantheistisches Weltbild gibt. Freilich, eine befriedigende Bestimmung des Verhältnisses zwischen der Eins des Urgrundes und Gott-Schöpfer läßt er, wie seine Vorlage selbst[5]), vermissen; die Intuition überwuchert die Ontologie.

Die dialogische Form der Darstellung ermöglicht es Reuchlin, auch Ansichten zu Worte kommen zu lassen, die er nicht gerade zu den seinigen gemacht hatte. So fehlt nicht die magisch-theurgische Seite der Kabbalah, für welche der Zeitgeist besonders empfänglich war, und Reuchlins Buch hat den Zauberern vom Schlage des Johannes Faust und Wagner vorgearbeitet. So ist es den Theologen nicht zu verargen, wenn sie dem Strome von Aberglauben, der sich von dieser Art Pythagoreismus aus ergoß, entgegentraten,

[1]) De arte cabb. p. 3056. Des den Werken der beiden Picus, Basel 1573, fol. beigegebenen Abdruckes. — [2]) Ib. p. 3016. — [3]) Ib. p. 3052. — [4]) Bd. II, §. 59, 7. — [5]) Bd. I, §. 12, 7.

was besonders die Kölner Dominikaner taten, die allerdings mit ihrer Forderung, die jüdischen Bücher zu vernichten, zu weit gingen.

Diese Schattenseiten hebt H. Ritter mit den Worten hervor: „Vergleichen wir diese Theosophie mit der mystischen Theologie des Mittelalters, von welcher sie ihre Herkunft hat, so wird jene leicht zu kurz kommen. Die Erweiterung der Quellen, durch welche man ihr die Geheimnisse des Göttlichen zu eröffnen suchte, des Pythagoras, der Kabbalah und mancher anderen Geheimlehren, kann uns nicht günstig für sie stimmen. Wir finden daraus nur eine Masse des Aberglaubens geschöpft, welcher im 15. und 16. Jahrhundert in steigendem Grade auch im Kreise der wissenschaftlich Gebildeten der Gemüter sich zu bemeistern anfing. Viel rührender spricht uns die fromme Innigkeit der alten Mystiker an, als das träumerische Wühlen der Theosophie in Worten, Buchstaben, Zahlen und Zeichen. Um wieviel bedeutsamer war der Inhalt, welchen jene verarbeiteten, wenn sie aufforderten, uns in uns selbst zurückzuziehen und in dem tiefsten Grunde unserer Seele Gott zu suchen [1].“ Aber Ritter findet darin einen Fortschritt über die Mystik des Mittelalters, daß nunmehr auf den Verkehr mit den Dingen ein größeres Gewicht gelegt wird, nach deren Sinn und Gedanken der Neupythagoreer eifrig späht, und auch darin, daß die Überlieferung der Weisen als Ergänzung des inneren Schauens herangezogen wird. Letzteres ist nun insofern nicht neu, als die echte gesunde Mystik jederzeit in der Tradition und dem gesetzhaften Elemente des Glaubens ihre Hinterlage suchte; aber neu ist allerdings der Ausblick auf die Weisen aller Generationen und Völker, welche sich verständnisvoll das Geheimnis von der Signatur der Dinge zuflüstern. Wenngleich auch hier die Phantasie stark im Spiele ist, so zeigt sich doch der Drang nach historischem Verständnisse der höchsten Prinzipien, der den Idealismus der Renaissance charakterisiert.

---

[1]) Geschichte der Philosophie IX, 1850, S. 321 f.

5. Der pythagoreischen Anschauung, daß das Gesetz der Leier und des Kosmos das nämliche sei, entlehnt die umfassendste Darstellung der durch die Alten und die Kabbalah angeregten Spekulation, ihren Titel und ihre Gliederung, das Werk des Franziskaners Georgius Venetus aus dem Hause Zorzi: De harmonia mundi totius cantica tria, nicht, wie man erwarten könnte, ein Gedicht, sondern eine Lehrschrift, deren drei Teile Gesänge genannt werden und nach den liturgischen Tongeschlechtern in je acht toni zerfallen. Das Werk ist dem Papste Clemens VII. gewidmet und erschien 1525 zu Venedig, in zweiter Ausgabe in Paris 1543; eine Reihe von anstößigen, besonders die Christologie betreffenden Aufstellungen zog ihm die kirchliche Zensur zu, was zur Folge hatte, daß es selten geworden ist[1]). Der Verfasser ist in der antiken, der rabbinischen und der arabischen Literatur wohlbewandert; scholastisch geschult, sucht er aristotelische Lehren mit seiner Grundanschauung zu verbinden. In der Dedikation sagt er, er wolle nur die alte, weisen und heiligen Männern durch Gott kund gewordene Lehre in neuer Form vortragen (antiqua nove tradere cognita divinitus vere sapientibus et sanctis); er folge in dem, was die Sinnenwelt angehe, den Lehrsätzen der Peripatetiker, in der Himmelskunde den Astronomen, in den Anschauungen über die Übereinstimmung der Naturwesen (rerum naturalium concordia) der Geheimlehre, in denen über den Einklang (concentus) der Gestirne den Musikern, in dem, was die höheren Geister und die göttlichen Dinge angeht, den Propheten und Heiligen. Er schließt sich der rabbinischen Überlieferung an, daß Moses außer dem Gesetze eine geheime Weisheit offenbart worden sei, die den Wegweiser biete zum Aufsteigen vom Sinnlichen zum Übersinnlichen per cognatos numeros et proportiones harmonicas, und den Grundstock bilde für die sensa moralia, allegorica et anagogica,

---

[1]) Für die folgende Darstellung wurden die in der Münchener Staatsbibliothek befindliche venetianische Ausgabe und der Auszug in Bruckers Historia critica philosophiae IV, 1, p. 374—386 benutzt.

welche nachmals die Weisen der Hebräer und der anderen Völker gefunden.

Den Ausgang nimmt er von den Zahlen, nach denen alles geordnet sei, und die ebensowohl der höheren Welt verwandt seien, als sie die modi und naturae der Erdenwelt bestimmen[1]). Durch den numerus rationalis, der unserer Seele eingesenkt ist, und das Verhältnis, proportio, das wir zu den Dingen haben, ist uns deren Erkenntnis möglich[2]). In den Tönen ergreifen wir die Zahlen und Verhältnisse unmittelbar und intuitiv; was das rechnende Denken, ratio, trennt, erfaßt das Ohr auf einmal und die Harmonie, d. i. der Akkord, bildet darum die Wirklichkeit, in der alles auf einmal ist, getreuer ab, als der Gedanke. Von der Eins laufen die Zahlen aus; die Zwei ist die erste Anderheit, alteritas, und die natürliche Zahlenreihe in ihrem arithmetischen Fortschritte ist der Ausdruck für die Fülle der Dinge. In ihr liegen aber auch die Knotenpunkte der geometrischen Reihen und Proportionen, in denen sich die Zahlen zu Gruppen und Einheiten verflechten. Unter diesen Reihen nimmt die harmonische eine Sonderstellung ein, deren Knotenpunkt der harmonische Mittelwert bildet und deren Schluß in gewissem Betracht zum Anfang zurückkehrt: jenes Mittel vernimmt das Ohr als Quint, den Schluß als Oktav. Dieses Verhältnis ist die opifex musica proportio, in der sich die Identität Ausdruck gibt[3]). Die drei Mittelwerte sind für unsere Erkenntnis die Handhaben: das arithmetische Mittel ist dem zusammenfassenden Begriffe verwandt, durch den wir die Formen ergreifen; die den Formen proportionalen Wirkungen und Kräfte der Dinge erschließt uns die geometrische Proportionale, das Maß im engen Sinne; durch den harmonischen Mittelwert erkennen wir die Strebungen und Rückstrebungen der Dinge, ihr Gewicht, in dem sie ruhen und sich selbst gleich sind[4]).

Die Einheit im höchsten Sinne eignet Gott, der zugleich die höchste harmonische Fülle in sich birgt; aus der Fülle, foecunditas,

---

[1]) Harm. mundi Cant. I, prooem. — [2]) Ib. Cant. III, tomi 2, caput. 1. — [3]) Harm. m. I, 5, 11 u. f.; vgl. Bd. I, §. 18. — [4]) Ib. 5, 16.

des Gegebenen erschließt unsere Vernunft ein foecundissimum, das die Alten mit Recht als Pan, πᾶν, die Allheit, bezeichnet haben [1]). Das Innenleben Gottes erzeugt die Dreiheit, er spricht sich aus im Worte und faßt sich mit ihm in der Liebe zusammen [2]). Im göttlichen Worte sind die Ideen beschlossen, die Archetype oder Siegel der Wesen; Platon hatte recht, von Ideen zu lehren, und sie sind gegen die Einwürfe der Gegner zu verteidigen [3]). Die Zahl der Weltschöpfung ist die Sechs; der Gliederung der Welt liegt die Drei und die Neun zu Grunde; es gibt einen mundus supercaelestis, von den neun Engelordnungen gebildet, einen mundus caelicus, die neun Firmamente umfassend, und einen mundus elementaris, aus den vier Elementen aufgebaut, und die fünf Ordnungen der Steine, Metalle, Mineralien, Pflanzen und Tiere in sich begreifend [3]). In Gott sind die kosmischen Kräfte seminaria rerum et producendorum ideae et origines; in den Engeln distributae facultates, in den Firmamenten virtutes, in der Natur der Dinge semina, in der Erdenwelt formae [4]). Die Firmamente bilden eine den Tönen entsprechende Reihe; harmonischen Charakter, concentus, hat sowohl ihr Abstand untereinander, distantia, als das Zusammenstimmen ihrer Bewegungen, consonantia motuum [5]).

Alle kosmischen Faktoren sind in wunderbarer Weise im Menschen vereinigt [6]). Seinem Geiste eignet die Sieben, der platonische Heptachord; als Ebenbild Gottes hat er Anteil an dessen Einheit; zwei Bewegungen bedingt sein Verhältnis zu Gott: den progressus von ihm und den regressus zu ihm; zwei andere das Verhältnis zu sich selbst: den Ausgang aus sich, egressus, und die Rückkehr zu sich, retrocessio; wieder zwei sein Verhältnis zu den Dingen, deren Erkennen und Gestalten [7]). Im Menschen sind alle Elemente in reinerer und höherer Weise vereinigt; seine Kräfte sind auf die Welt hingeordnet: die Sinne auf die Elemente, die Be=

[1]) Harm. m. I, 7, 4. — [2]) Ib. 6 u. 7. — [3]) Ib. II, 1, 6 sq. — [4]) Ib. 3, 16. — [5]) Ib. I, 8, 15. — [6]) Ib. 6, 1. — [7]) Ib. 5, 9.

standteile des Körpers auf die Ordnungen der Naturwesen; sie stehen aber auch mit den Gestirnen im Zusammenhang[1]). Das Kunstwerk des Menschenleibes ist das Archetyp für die Künstler, die bildenden sowohl als die Architekten[2]).

Der Mensch ist das Band für die Fülle der Wesen und der Kreis dieser ist erst geschlossen, seit Gott Menschengestalt angenommen hat. Christus ist das Leben aller Wesen; seine Wurzel die Gottheit, sein Stamm das Wort, seine Blätter die Ideen, seine Früchte die Gnaden[3]). Im Menschen werden drei Kräfte unterschieden: die virtus intellectiva, das Göttliche im Menschen, die anima animalis, das Lebensprinzip und das Bindeglied beider, der spiritus[4]); diese letzte Seelenkraft ist der Träger der sittlichen Entschlüsse, die gut sind, wenn sie sich dem Göttlichen in uns, böse, wenn sie sich der niederen Kraft zuwendet; jenes Göttliche kann nicht sündigen und nicht den Strafen der Ewigkeit verfallen[5]).

Hier macht sich der beirrende Einfluß der vorchristlichen Anschauungen geltend, denen Zorzi Raum gibt; sie bringen ein naturalistisches Element in seine Mystik, dessen er zwar Herr zu werden strebt, indem er den Anschluß an die Mystik des Mittelalters sucht, gerade wie er in aristotelischen Lehren einen Schutz gegen das Abgleiten in den Monismus zu finden hofft. So schließen sich auch hier die neuen Anregungen und die ererbten Einsichten nicht zur richtigen Einheit zusammen, allein Zorzis Werk ist doch ein bedeutsames Denkmal jener ringenden Zeit und ein Ausdruck von deren besseren Elementen.

6. Wo der Pythagoreismus von der Kabbalah mitbestimmt wurde, herrschte das kosmologische Interesse vor und kamen die metaphysischen Anregungen, welche Nicolaus von Cusa gegeben hatte, nicht zur Geltung. Dazu bedurfte es aristotelischer Schulung und diese war im 16. Jahrhundert in Frankreich mehr als in Deutsch=

---

[1]) Harm. m. I, 6, 5 sq. — [2]) Ib. III, 1, 1. — [3]) Ib. III, 2, 4. — [4]) Ib. III, 5, 1. — [5]) Ib. III, 5, 2.

land vertreten; ein französischer Aristoteliker, der Picarde Jacques Lefevre, genannt Faber Stapulensis, † 1537, besorgte eine Herausgabe der cusanischen Schriften und sein Landsmann und Schüler Charles Bouillé oder Bouelles, genannt Bovillus, † 1553, bildete Nicolaus' Anschauungen in aristotelischem Sinne fort. Bovillus ist ein namhafter Mathematiker; er schrieb ein geometrisches Lehrbuch[1]) und untersuchte die Cykloide, d. i. die Kurve, welche ein Punkt eines rollenden Rades beschreibt, die bereits Nicolaus beschäftigt hatte[2]); über philosophische Gegenstände hat er nur kleinere Schriften hinterlassen, mit zahlreichen symbolischen Figuren ausgestattet, aber keineswegs phantastischer Träumerei nachhängend, sondern von Cusas Geist geleitet[3]). Diesen seinen Vorgänger nennt Bovillus vir cum in divinis, tum in humanis disciplinis prae cunctis admirandus[4]). Er schließt sich ihm in der Ansicht an, daß in der höchsten Erkenntnis die Gegensätze zusammenfallen, aber er will sie darin nicht erlöschen, sondern ihre Verhältnisse bewahren lassen; er sucht eine ars oppositorum, welche die coincidentia et proportio oppositorum behandeln soll[5]). Er betont die wechselseitige Beleuchtung, die sich Gegensätze gewähren und fordert das committere opposita, ut illustrentur; mit seinem Gegensatz zusammengebracht, springt gleichsam ein Begriff zu sich selbst zurück, eine Bewegung, die Bovillus antiparistasis nennt[6]). Die cusanische Ansicht, daß die zerlegende Vernunft dem einigenden Verstande vorarbeite, bildet er zu der Anschauung um, daß wir bei unserem Erkennen der Wahrheit, wenngleich nur vorübergehend, Gewalt antun, und daß darum unser Mikrokosmus zu dem Makrokosmus in durchgängigem Gegensatze stehe[7]). Deutinger, der in seiner Schrift „Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft" 1857, auf Bovillus' Bedeutung besonders hingewiesen hat, gibt dessen Erkenntnislehre die folgende Fassung: „Die

[1]) Geometriae introductionis libri VI, zuerst 1503. — [2]) Cantor, Vorles. über Gesch. der Math. II, S. 351. — [3]) Eine Sammlung derselben erschien 1510 bei Heinrich Stephanus in Paris. — [4]) Op. fol. 192 l. — [5]) Ib. fol. 93b, 77a. — [6]) Ib. fol. 72b, 83b. — [7]) Ib. fol. 84b u. 48a.

Dinge sind im Raume und in der Zeit nebeneinander und auseinander. So aber können sie nicht in die Vernunft eingehen, die sich zur Vielheit verhält, wie der einfache unausgedehnte Punkt zum ausgedehnten Raume. Es wird von der Vernunft nicht die Vielheit an sich aufgenommen, sondern immer nur die Einheit, aber das Bild, welches die Vernunft von dem einzelnen Dinge auf die Rückseite ihrer selbst, auf das Gedächtnis, wirft, unterscheidet sich von jedem neu aufgenommenen Bilde, und es entsteht durch die wiederholte Vernunfttätigkeit, durch Wiederholung der Einheit die Vielheit. So erhält durch die selbständige Vergegenwärtigung dieser Bilder die Vernunft neben der Einheit auch die Erkenntnis der Vielheit und des Unterschiedes, aber in umgekehrter Ordnung und in umgekehrten Verhältnissen ..., in denen die Bilder bei dem Durchgange durch das an sich einheitliche Organ der Aufnahme in ihrer inneren Spiegelung gerade die entgegengesetzte Stellung von der, welche sie vor ihrem Eingange in die Vernunft eingenommen hatten, erhalten" [1]).

Hier ist der Anschluß an Nicolaus ersichtlich, nur erscheint die Ausarbeitung der Erkenntnis in Gegensätzen nicht als ein Mangel, sondern als die Aufgabe unseres Erkennens. Daß Bovillus durch die Betonung des Gegensatzes der Seinsweise der Dinge mit ihrer Erkenntnisweise in gewissem Betracht die **herbartische** Ansicht vorwegnimmt, daß wir unsere Erfahrungsbegriffe als widersprechende in Seinsbegriffe umsetzen müssen, hat Deutinger mit Recht bemerkt [2]). Nur besteht der tiefgreifende Unterschied, daß Herbarts Anschauung nominalistisch, Bovillus' dagegen realistisch ist; nach ihm sind die Dinge, die wir sozusagen geistig einschmelzen, ursprünglich geistig, d. i. durch den göttlichen Geist geworden; sie kehren bei uns aus ihrer Veräußerung in ihr anfängliches Element zurück: Omnia prius fuerunt in intellectu et, extra intellectum facta, tandem in intellectum revertuntur [3]); die schöpferische Tätigkeit Gottes be-

[1]) A. a. O. S. 411. — [2]) A. a. O. S. 304; vgl. unten §. 109. — [3]) Op. fol. 12.

schreibt einen Kreis, indem sie von Gedanken anhebt und die vernünftige Kreatur dazu bestimmt, das Geschaffene wieder in den Gedanken zurückzunehmen.

Merkwürdigerweise betritt Bovillus auch die Pfade eines anderen neueren Denkers, Hegels, und zwar sowohl mit seiner Lehre von der Antiparistasis, also dem Zurückspringen des Begriffes auf sich selbst auf Grund der Berührung mit seinem Gegensatze[1]), analog dem dialektischen Prozesse bei Hegel, als auch mit seiner Erörterung des Verhältnisses von Sein und Nichts, welches Hegel zu seinem Ausgangspunkte macht. In einem Aufsatze Libellus de nihilo führt er aus, daß das Nichts für das Denken der fruchtbarste Begriff ist, weil es bei ihm nicht stehen bleiben kann, indem wir das Nichts nur als Negation von Etwas denken können. Das Denken negiert das Nichts und setzt ihm ein Sein gegenüber; die Bewegung, die es dadurch erhält, läßt es nicht zur Ruhe kommen, bis es beim absoluten Sein anlangt, d. i. bei Gott, also dem naturâ foecundissimum, dem vollen Gegensatze des Nichts als des ratione foecundissimum[2]). Auch hier aber besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Philosophen der Renaissance und dem modernen Schulhaupte; Bovillus spricht nur von einem Ablaufe der Gedanken in uns, dem objektiv ein ruhendes Sein entspricht, Hegel dagegen lehrt eine Bewegung der Begriffe als solcher, welcher der Denker nur zuschaue; jener ist gemäßigter Realist im Sinne der großen Scholastiker, dieser exzessiver Realist und steht Eriugena und Wykleff näher. Auch in der Behandlung des Gegenstandes gehen beide auseinander. Hegel macht aus dem Umschlagen des Nichts in das Sein ein Lehrstück; Bovillus sieht in seiner Untersuchung nur eine Übung des Scharfsinns, und er schließt sie mit den von sokratischer Ironie gewürzten Versen:

Accipe de nihilo praesens quaecunque libellus
Dictat et haec nitido, te precor, ore lege.
Nil cecini, nil ipse audi, tu nil lege, lector,
Scribe nihil, dic nil et meditare nihil!

---

[1]) Unten §. 108. — [2]) Op. fol. 71. Deutinger, a. a. O. S. 413.

Nicolaus' und Bovillus' Untersuchungen können ebensowohl zeigen, wie mächtig der Pythagoreismus in der Renaissancezeit die Geister angeregt hat, als sie andererseits beweisen, wie nachhaltig das metaphysische Interesse war, welches die Scholastik gepflanzt hatte. Wenn sich bei ihnen Altes und Neues noch nicht richtig verbinden, so kann doch ihre Spekulation darauf hinweisen, daß eine solche Verbindung möglich ist und gesucht werden soll.

---

§. 88.

## Einfluß des Pythagoreismus auf Mathematik und Astronomie.

1. Die mathematische Spekulation, welche durch die erweiterte Kenntnis der Alten angeregt wurde, trug nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in den mathematischen Wissenschaften wertvolle Früchte, und es besteht zwischen beiden Gebieten, dank der Verknüpfung, in welche sie die Alten und ihnen folgend die Scholastiker gesetzt hatten, eine mannigfaltige Wechselwirkung, eine Erscheinung, an der man gemeinhin vorübergeht, weil sie dem neologischen Interesse, mit welchem man die Renaissanceperiode behandelt, nichts darbietet. Die Geschichte der Mathematik und die der Astronomie können hier die historische Philosophieforschung an ihre Versäumnis mahnen. Das Werk von M. Cantor gibt lehrreiche Aufschlüsse über die mathematischen Arbeiten der Renaissancezeit, zwar leider ohne Rücksicht auf das spekulative Element, aber doch auch in dieser Richtung dankenswerte Fingerzeige bietend.

In der Mathematik bedeutet die Renaissance keineswegs einen Bruch mit dem Mittelalter; der Cusaner knüpfte an Probleme an, welche Bradwardina in seiner Arithmetica speculativa behandelt hatte [1]); der Liber abaci von Leonardo von Pisa, geschrieben 1202, bezeichnet noch langehin einen Markstein der Entwickelung: „Jahrhunderte hindurch ist die Nachwirkung dieses merkwürdigen Buches unmittelbar zu erweisen; die von Leonardo gebrauchten Beispiele sind von zähester Lebenskraft und haben, teil=

---

[1]) Oben §. 87, 2.

weise selbst aus grauester Vergangenheit stammend, weitere Zeiträume durchlebt, als die stolzesten Bauten des Altertums[1])" — ein Zeugnis für die Kontinuität, mit welcher sich die echte Wissenschaft entwickelt. Dem Dominikaner Jordanus Nemorarius, aus demselben Jahrhundert, stellt Cantor das Zeugnis aus, daß er die euklidischen Elemente genau gekannt habe, und knüpft die Bemerkung daran: „Man darf für einen Zeitraum, der bis tief ins 16. Jahrhundert sich erstreckt, den Satz aussprechen: je mehr wissenschaftlicher Sinn einer Zeit oder einer einzelnen Persönlichkeit inne wohnte, um so gründlicher wurde Euklid studiert[2])."

Die Erweiterung des Studiums des Altertums traf so die Mathematiker der alten Schule nicht unvorbereitet; aber es brachte doch, zunächst im Gebiete der angewandten Mathematik, auch neue Ausblicke und Aufgaben. Der Franziskaner Luca Paciuolo faßte das alte Lehrgut in seiner Summa de arithmetica, geometria, cet. 1494 zusammen, veranstaltete aber auch eine neue Euklidausgabe, schrieb über die Baukunst, sowie de divina proportione, d. i. den goldenen Schnitt, und wurde bei seiner Arbeit von keinem Geringeren als Leonardo da Vinci unterstützt, der ihm die Figuren zeichnete[3]). Auch andere große Künstler betätigten sich auf dem Boden der Mathematik, so Albrecht Dürer, welcher über Perspektive und über die menschlichen Proportionen schrieb[4]). Machte sich so die Renaissance der Kunst geltend, so spendete auch die der Philologie ihre Gaben; neue Ausgaben der alten Mathematiker, soweit sie philologische und Sachkenntnisse verbinden, bezeichnen für die Entwickelung der Wissenschaft mehrfach Wendepunkte; die Euklidausgabe des deutschen Jesuiten Christoph Schlüssel, genannt Clavius, † 1612, mit ihren Erweiterungen und ihrer sorgfältigen Würdigung der älteren Arbeiten „läßt sie noch heute für geschichtliche Untersuchungen das Beiwort der Unentbehrlichkeit verdienen"[5]). Die Diophantübersetzung Wilhelm Holzmanns, genannt Xylander,

---

[1]) M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik II, 1892, S. 5. — [2]) Das. S. 77. — [3]) Cantor, a. a. O. S. 281. — [4]) Das. S. 421 f. — [5]) Das. S. 513.

† 1575, stellte neue Probleme in den Gesichtskreis[1]; die Bemühungen Albert Girards, † 1633, und des berühmten Pierre de Fermat, † 1665, um die Wiederherstellung der euklidischen Porismen, verflechten sich mit weittragenden Forschungen[2].

2. Die antike Mathematik konnte nicht wiedererweckt werden, ohne daß sich auch der spekulative Geist, der sie belebt, von neuem geregt hätte, und dieser hat bei den epochemachenden Entdeckungen jener Zeit wesentlich mitgewirkt. Eines der fruchtbarsten Prinzipien der neueren Mathematik, das Prinzip der Analysis, ist antiken und zwar platonischen Ursprungs. Von Platon wird berichtet: „Er gab zuerst die Untersuchung mittels der Analysis dem Thasier Leodamas an die Hand[3].“ Sie bestand darin, daß man das Gesuchte als gegeben annahm und auf seine Bedingungen hin untersuchte, deren Komplex dabei aufgelöst wurde[4]. Das Charakteristische ist die vorgreifende Ansetzung des Gesuchten, und es wäre im Grunde der Name Prolepsis oder lemmatische Methode bezeichnender als Analysis, da die Auflösung des Bedingungskomplexes, den man mit der Hilfe jener Ansetzung vollzieht, erst ein zweiter Schritt ist. Es beruht dies Verfahren auf der Hintansetzung des Unterschiedes von: gesucht und gegeben, bekannt und unbekannt, der für das Subjekt aufdringlich genug ist, aber hier dem Gedanken weichen muß, daß er den Denkinhalt nicht berührt und daher im Grunde sekundär ist; insofern ist diese Analyse eine Frucht der realistischen Anschauung Platons: Gesuchtes und Gegebenes sind beide νοητά, intellegible Inhalte, Idealien, und darum in die nämliche Operation einbeziehbar.

Auf dem analytischen Prinzipe beruht nun das Finden von Unbekannten aus Gleichungen; die Unbekannte wird vorgreifend, lemmatisch angesetzt, nach ihrer Verflechtung mit den bekannten Größen untersucht und danach bestimmt. Mittelalterliche Rechenbücher nennen die unbekannte Größe res und bezeichnen sie in der

[1] Cantor, a. a. O. S. 507. — [2] Das. S. 604 f. — [3] Diog. Laert. III, 24. — [4] Procl. Comm. in Eucl. I.

ersten Potenz mit einem Schnörkel, den man später nach Descartes' Vorgange als x schrieb[1]). Die von dem genialen Franzosen Franz Vieta, † 1603, erfundene Buchstabenrechnung führte das analytische Prinzip weiter, indem sie unbestimmte Größen ansetzt und Operationen damit vornimmt. Die Begriffe von Summe, Differenz, Produkt usw. hatten Mathematiker von je besessen, aber um zu operieren, mußten sie die Summen usw. von bestimmten Zahlen einführen; dem allgemeinen Begriffe stand das spezielle Operationsprojekt unvermittelt gegenüber; Vieta schuf ein Mittelglied zwischen dem Begriffe und dem bestimmten Größengebilde; sein $a + b$ ist allgemein wie der Begriff Summe und doch Operationsobjekt wie $3 + 4$. Es ist aber $a + b$ eine jeder Summierung bestimmter Größen vorgreifende Ansetzung, also durch analytische Betrachtung gewonnen. Vieta nennt seine Schrift: In artem analyticam isagoge, und geht von der platonischen Bestimmung aus: Analysis est assumptio quaesiti tanquam concessi per consequentia ad verum concessum. Die Buchstabenrechnung nennt er logistica speciosa, quae per species seu rerum formas exhibetur utpote per alphabetica elementa[2]). Seine Anschauung ist also die realistische: der Buchstabe bezeichnet das Allgemeine und dieses ist die Form, das Prinzip, Gesetz der Sache; $a + b$ drückt das Wesen, die Essenz der Summe aus, ohne Zuziehung von spezialisierenden Bestimmungen, wie sie bei $3 + 4$ vorliegt.

Der Zusammenhang der nunmehr auftretenden mathematischen Bezeichnungen mit metaphysischen Begriffen tritt uns bei dem Worte Formel entgegen. Formula heißt bei den Juristen die Vertragsformel; auch kommt das Wort im Sinne von Vorschrift oder Merkmal vor[3]). Die Mathematiker fassen es als „eine Art Form", und der ontologische Begriff Form begreift allerdings die Formel in sich, woran heute die mit Formeln operierenden Mathematiker und Physiker nicht mehr denken. Übrigens gab auch die Mathematik

[1]) Cantor, a. a. O. S. 21, 221, 723. — [2]) Fr. Vietae Opera Lug. Bat. 1646 fol. — [3]) So Cic. Or. II, 36 praescriptum aliquod et formula; ib. 23 cujusque generis nota et formula.

der Philosophie Ausdrücke her; so ist das den Scholastikern noch fremde Kunstwort datum, Gegebenes, im Gegensatze von quaesitum oder principium jedenfalls dem euklidischen δοϑέν nachgebildet.

Nicht bloß die unbekannte und die unbestimmte Größe, sondern auch die veränderliche läßt sich durch vorgreifenden Ansatz bezeichnen. Bei dieser kommt es nicht darauf an, sie aus dem Komplexe, in welchem sie steht, zu bestimmen, sondern ihre Veränderung mit der des Komplexes zu vergleichen, und zwar die Zu- und Abnahme der Variablen als Maß für die des Komplexes oder der Funktion zu verwenden. So erscheint auch die Funktionslehre als Sproß der Analysis, die hier fließende Größen ansetzt und insofern festmacht, um die wirklich festen Beziehungen zwischen ihnen selbst und ihrem Fließen zu bestimmen. In der Mathematik Platons tritt diese Auffassung noch nicht auf, aber die Ähnlichkeit, welche die Ideenlehre mit ihr zeigt, die ebenfalls die festen Beziehungen im Flusse der Dinge sucht, bietet sich ungezwungen dar.

Eine Anwendung von der Buchstabenrechnung und der Funktionslehre macht die analytische Geometrie, welche von Descartes und Fermat gleichzeitig gefunden wurde. Bei ihr weist schon der Name auf das analytische Prinzip hin. Die Frage ist hier, wie sich eine Linie ausdrücken läßt durch Angabe der Distanzen ihrer Punkte von zwei rechtwinklig gekreuzten Geraden; diese Distanzen sind an sich allgemein nicht ansetzbar, weil sie verschiedene Werte durchlaufen; nur ihr Verhältnis zueinander ist fest und die Analysis tut den Schritt, auch sie selbst vorgreifend anzusetzen in den Ausdrücken $x$ und $y$, die in einer bestimmten Gleichung gebunden sind. Die Gleichung bezeichnet dann das Wesen jener Linie. Zwischen den Begriff des Kreises und den hier und jetzt so und so groß gezeichneten Kreis tritt die Kreisgleichung $x^2 + y^2 = r^2$ in die Mitte, allgemeinen Charakters und zugleich Objekt der Operation und „Diskussion". Die Durchführung dieses Gedankens ist Descartes zu danken, der in seiner Géométrie 1637 die erste Darstellung des neuen Zweiges der Mathematik gibt; was die Alten

dafür bieten, findet dabei zum Teil Verwendung; so die sogenannte Aufgabe des Pappos[1]), aber im allgemeinen legt Descartes auf den Anschluß an sie hier so wenig Gewicht, wie in seiner Philosophie. Man kann damit den Mangel an Klarheit, den seine Geometrie zeigt, in Verbindung bringen, „die sich als eine etwas bunt gewürfelte Vereinigung der verschiedenartigsten Untersuchungen darstellt" [2]). Weit mehr mit den Alten verwachsen ist Fermat, der, mit den gleichen Untersuchungen beschäftigt, die *Τόποι* des Apollonios und die *Πορίσματα* des Euklid rekonstruierte[3]); das Studium der archimedischen Methoden leitete ihn auf seinen Versuch der Rektifikation von Kurven[4]); seine Andeutungen zur analytischen Geometrie sind durchsichtiger als die Descartes'; er bietet die Gleichung der Geraden, welche man bei diesem vergeblich sucht[5]). Fermat blickt tiefer als seine Zeitgenossen in den Zusammenhang der auf die Analysis des Unendlichen gerichteten Forschungen ein[6]). Darf man darin eine Frucht der Studien erblicken, die er den Alten gewidmet, welche für den Zusammenhang der Probleme ein so scharfes Auge hatten? Platon sagt: *ὁ συνοπτικὸς διαλεκτικός*: wer den Überblick zu fassen vermag, hat spekulativen Geist.

Die Anfänge der Betrachtungsweise, welche der Infinitesimalrechnung zugrunde liegt, traten uns schon bei Nicolaus von Cusa entgegen, und dessen Anschauung von der Evolution der Größen ist sichtlich durch pythagoreische Intuitionen bedingt[7]).

3. Nicolaus' mathematische Spekulation allein kann zeigen, daß die kühnen, manchmal freilich phantastischen Versuche der Pythagoreer der Renaissance nicht ohne Frucht für die Wissenschaft blieben. Dieses Verhältnis verkennt Ritter, wenn er von Bovillus zugleich mit Hinblick auf dessen Geistesverwandte sagt: „Er wird wie durch Magie zu den mathematischen Begriffen gezogen, mit deren Bildern er ein unschuldiges, aber verwirrendes Spiel treibt; es ist, als ahnte

---

[1]) Cantor, a. a. O. S. 741. — [2]) Das. S. 723. — [3]) Das. S. 744. — [4]) Ersch u. Gruber, Abteil. I, Bd. 43, S. 147, Artikel Fermat. — [5]) Cantor, a. a. O. S. 745. — [6]) Das. S. 843. — [7]) Oben §. 87, 2.

er die Entdeckungen, welche diese Wissenschaft bringen sollte, aber nur in unfruchtbaren Analogien zwischen ihren Figuren und Verhältnissen und zwischen den Gedanken oder den Erscheinungen der Natur treibt er sich umher und möchte die mathematischen Geheimnisse lieber durch Anschauung als durch wissenschaftlichen Beweis entdecken[1])." Dieser magische Zug zur Mathematik ist in Wahrheit ein spekulativer, wennschon noch ungeklärter, und er behält selbst bei vielen mißlingenden Versuchen diesen höheren Charakter: daß die Anschauung der Reflexion vorausläuft, ist auch kein Fehler; die Entdeckungen auf diesem Gebiete haben insgesamt einen intuitiven Zug, und der ahnende Blick ging überall dem Raisonnement und der Rechnung voraus.

Wenn man Betrachtungen über das Verhältnis der arithmetischen und geometrischen Reihen anstellte, so war zwar die ontologische Auffassung derselben, wie wir sie bei Zorzi fanden, unfruchtbar, aber sie bahnte den Weg zur Entdeckung der Logarithmen: Michael Stifel stellt in seiner Arithmetica integra 1544 die natürlichen Zahlen und die Potenzen von zwei untereinander und setzt die Reihen nach vorn hin in negativen und gebrochenen Größen fort:

$$\begin{array}{cccccccccc} -3, & -2, & -1, & 0, & 1, & 2, & 3, & 4, & 5, & 6. \\ 1/8, & 1/4, & 1/2, & 1, & 2, & 4, & 8, & 16, & 32, & 64. \end{array}$$

Diese Kombination ist auch noch halb spielend und von dem Interesse an den Wundern der Zahlenwelt eingegeben; sie weckt in ihm die Ahnung, daß hier ein neuer Zugang zu denselben vorliegt, aber das praktische Interesse des Rechenmeisters zieht ihn von der Verfolgung der Intuition ab. Stifel sagt: Posset fere hic novus liber integer scribi de mirabilibus numerorum, sed oportet, ut me hic subducam et clausis oculis abeam[2]). Auch der Entdecker der Logarithmen, der Schotte John Neper, † 1617, spürt den Geheimnissen der Zahl nach; in seiner Rhabdologia

[1]) Geschichte der Philosophie IX, S. 350. — [2]) Cantor, a. a. O. S. 396.

unternimmt er eine Verbesserung des pythagoreischen Abacus; sein Büchlein über die Logarithmen nennt er: Descriptio mirifici logarithmorum canonis 1614; seine Definition der neuen numeri artificiales als proportionalium numerorum aequidifferentes zeigt, daß er sie durch Vergleichung jener beiden Reihen gewonnen hatte. Den neuen, von ihm geschaffenen Kunstausdruck: Logarithmen, verstand er in dem Sinne von *ἀριθμοὶ λογιστικοί*, also: Rechenzahlen; erst Kepler faßte ihn spekulativer — wir können sagen, pythagoreischer — als *ἀριθμοὶ τῶν λόγων* Maßzahlen von Verhältnissen [1]).

Auf den Betrachtungen der Pythagoreer über die vollkommenen Zahlen, die Dreiecks- und Vieleckszahlen [2]), die magischen Quadrate und anderes beruht ein ganzer Zweig der neueren Mathematik: die Zahlentheorie. Nicht bloß Bovillus schrieb de numeris perfectis, sondern auch Cardanus, der Entdecker der Lösung der kubischen Gleichungen, untersuchte sie in einem Kapitel „von den wunderbaren Eigenschaften der Zahlen“ [3]); Fermat erhielt durch die Untersuchung über diese Zahlen und die Zauberquadrate den Fingerzeig zu dem nach ihm benannten Satze der Zahlentheorie, daß jede Primzahl den um Eins verminderten Betrag einer Potenz einer beliebigen Zahl teilt, und daß der Exponent jener Potenz selbst ein Teiler der um die Einheit verminderten Primzahl ist [4]). Auch Descartes untersuchte die vollkommenen Zahlen, besonders die Frage, ob sie ungerade sein können [5]). Auf die Lehre von den Dreieckszahlen baute Fermat die Theorie von den figurierten Zahlen, deren allgemeines Gesetz nachmals Bernoulli zeigte. Bachet de Méziriac, der Herausgeber des Diophant, stellte eine Methode zur Konstruktion der Zauberquadrate auf [6]).

Das antike Problem von der Verdoppelung des Würfels, welches die delische Priesterschaft Platon vorlegte, als der Altar Apollons verdoppelt werden sollte, führte Fermat auf den Satz von

---

[1]) Cantor, a. a. O. S. 67. — [2]) Bd. I, §. 18, 3. — [3]) Cantor, a. a. O. S. 459. — [4]) Das. S. 707 f. — [5]) Das. S. 714. — [6]) Das. S. 700.

der Unmöglichkeit, eine über das Quadrat hinausgehende Potenz in zwei Potenzen mit gleichem Exponenten zu zerfällen, ein Satz, dessen Beweis er haben mußte, aber nicht vorlegt, und den erst nachmals die hervorragendsten Zahlentheoretiker erbrachten [1]). Die Untersuchungen der Pythagoreer über die regulären Figuren und Körper nahm besonders Kepler auf, der sie in kühner Weise auf die Astronomie anwandte [2]). Der Gedanke der Pythagoreer, die Elementarstoffe stereometrisch zu charakterisieren, für welchen die Kristallformen den Anhaltspunkt gegeben haben mögen [3]), wurde im Sinne der Annäherung an die Kristallographie fortgebildet; Pacciuolo modifizierte die stereometrischen Körper durch Abschneiden, abscindere, und Aufsetzen, elevare, und kam damit den Bildungen der Sternformen näher [4]).

4. Die Betrachtung des regulären Fünfecks, dessen Erweiterung, dem Fünfstern oder Pentagramma, die Pythagoreer eine hohe symbolische Bedeutung beimaßen, hatte sie auf die Proportion geführt, welcher die Teile zweier sich schneidender Diagonalen jener Figur aufweisen, bei denen sich der kleinere Abschnitt zum größeren, wie dieser zum Ganzen verhält [5]). Der Nachweis beruht auf dem pythagoreischen Satze, mit dem das ganze Lehrstück zusammenhängt; Euklid wendet dasselbe mehrfach an und in den Kunstwerken des Altertums ist es allenthalben nachgewiesen worden; doch finden wir diese Proportion, wenigstens in unseren Quellen, nicht mit einem besonderen Namen belegt. Von mittelalterlichen Mathematikern erwähnt sie Campanus von Novara im 12. Jahrhundert, indem er von der mirabilis potentia lineae secundum proportionem habentem medium et duo extrema divisae spricht, welche so hohe Bewunderung bei den Philosophen gefunden habe, weil sie,

---

1) Cantor, a. a. O. S. 705. — 2) Unten Nr. 5. — 3) Bd. I, §. 20, 3. — 4) Cantor, a. a. O. S. 313. — 5) Zu dem Folgenden vergleiche Fr. X. Pfeifer, Der goldene Schnitt und dessen Erscheinungsformen in Mathematik, Natur und Kunst 1885; und des Verfassers „Der goldene Schnitt als ein Thema des mathematischen Unterrichts" in „Aus Hörsaal und Schulstube" 1904, S. 195 bis 211.

obzwar nicht rational durchführbar, doch einen so verständlichen Einklang zeigt: diversa solida... irrationali quadam symphonia rationabiliter conciliat [1]). Bei den Mathematikern der Renaissance taucht nun auch der Name dieser Proportion, wahrscheinlich aus uns verlorener Überlieferung geschöpft, auf: sie nennen sie divina proportio oder sectio aurea und behandeln diesen goldenen Schnitt ganz in pythagoreischem Geiste. Pacciuolo widmet ihm einen italienisch geschriebenen Aufsatz, Divina proportione 1509, und versucht, ihn in den Werken der Baukunst, der Schreibkunst und in den Verhältnissen des menschlichen Hauptes nachzuweisen; er wendet überschwengliche Bezeichnungen, wie: singulare, ineffabile, innominabile u. a. dafür an und findet in der Irrationalität der drei Glieder der Proportion ein Symbol der Unbegreiflichkeit der göttlichen Trinität [2]).

Sehr hoch stellt das Lehrstück Kepler, indem er es mit dem pythagoreischen Satze vergleicht, der die Goldfassung dieses Edelsteines bilde: Duo theoremata infinitae utilitatis eoque pretiosissima, sed magnum discrimen est inter utrumque; nam prius, quod latera recti anguli possint tantum, quantum subtensa recto, hoc, inquam, recte comparaveris massae auri; alterum de sectione proportionali, gemmam dixeris; ipsum enim per se quidem pulchrum est, at sine priori valet nihil; ipsum tamen promovet scientiam tunc ulterius, cum prius illud nos aliquatenus provectos jam destituit, scilicet ad demonstrationem et inventionem lateris decangularis et cognatarum quantitatum [3]).

Im Zusammenhange mit den Untersuchungen über die Harmonie im platonischen Timäos findet er in der Proportion des goldenen Schrittes den Ausdruck für das Leben und dessen Erhaltung. Er sagt in einem Briefe an den Leipziger Mediziner Joachim Tanck: „Ein geometrisches Verhältnis besteht zwischen

[1]) Pfeifer, a. a. O. S. 43. — [2]) Das. S. 45 f. — [3]) Prodromus Mysterium cosmographicum cap. 12 not. r. in Op. Omn. ed. Frisch 1858 sq. I, p. 145.

zwei Größen (termini), die Proportion ist die Ähnlichkeit der Verhältnisse, mithin gehören zu ihr vier Größen. Wenn die beiden mittleren gleich sind, so wird die Proportion zu einer stetigen, welche faktisch (actu) nur aus drei, der Voraussetzung nach (potestate) aus vier Größen besteht. Unter den stetigen Proportionen ist nun die „göttliche" von besonderer Art, indem bei ihr von den drei Größen die beiden kleineren der größeren gleich sind oder ein Ganzes in solche Teile zerfällt, daß zwischen ihnen und dem Ganzen eine stetige Proportion besteht. Das Eigentümliche bei ihr ist, daß aus dem Größeren und dem Ganzen ein zweites Verhältnis entspringt; denn was zuerst das Größere war, wird zum Kleineren, und was das Ganze war, wird zum Größeren, so daß die Zusammensetzung das Grundverhältnis des Ganzen beibehält und dies ins Unendliche fort, so lange eben die „göttliche Proportion" eingehalten wird. Ich meine nun, daß diese geometrische Proportion das Vorbild (idea) für den Schöpfer war, um aus einer Generation eine ihr ähnliche herauszuführen in ununterbrochener (perennis) Abfolge. Ich finde das Fünfeck bei fast allen Blumen vertreten, die ja der Frucht, d. i. der Zeugung, vorangehen und nicht nur sich selbst zum Zwecke haben, sondern wegen der ihnen folgenden Frucht da sind . . . Aber die Fünfzahl (quinarius) oder die Figur des Fünfecks wird in der Geometrie mit Hilfe der göttlichen Proportion konstruiert, die ich als das Urbild der Zeugung (archetypus generationis) hinstelle. Noch mehr: zwischen der Bewegung der Sonne, oder nach meiner Ansicht: der Erde, und der der Venus, die ja der Sonnenkraft vorsteht, besteht das Verhältnis 8 : 13, welches jenem nahe liegt." Im folgenden sucht Kepler auch das Verhältnis von männlich und weiblich auf das von excessus und defectus, wie es jene Proportion zeige, zurückzuführen, wobei er auf Platon verweist. Er knüpft daran die für seine Methode bezeichnende Erklärung: „Auch ich spiele mit Symbolen und ich habe vor, ein Werk zu schreiben: Cabbala geometrica, das von den geometrischen Vorbildern der Naturdinge handeln soll (quae est de ideis rerum naturalium in geometria); aber ich spiele so, daß ich

mir bewußt bin, zu spielen. Denn mit Symbolen wird nichts bewiesen, nichts Verborgenes in der Naturphilosophie durch geometrische Sinnbilder ans Licht gezogen, sondern es wird nur vorher Bekanntes vorstellig gemacht (ante nota accommodantur), sobald nicht mit sicheren Gründen erhärtet wird, daß man nicht bloß Symbole vor sich hat, sondern scharf umschriebene Bestimmungen und Ursachen, die Eines mit dem Anderen verknüpfen" (descriptos conexionis rei utriusque modos et causas [1]).

Die neueren Forschungen über den goldenen Schnitt, besonders die Pfeifers, haben gezeigt, daß Keplers botanische Bemerkung auf die Umbelliferae wirklich zutrifft, welche pentandria sind und zugleich in ihrer Struktur den goldenen Schnitt zeigen [2]). Auch in den Abständen der Planeten hat derselbe Forscher, dem die kühne Symbolik Keplers ganz fern liegt, die Verhältnisse des goldenen Schnittes nachgewiesen [3]). Es liegt in der Anwendung jener Proportion auf das Organische gar keine Verstiegenheit; so gut sich in den Organismen das Gesetz der Symmetrie zeigt, so verständlich ist auch, daß sie ein Gesetz der Verjüngung der Strecken aufweisen, und ein solches ist die divina proportio. Zwei wesentliche Merkmale des Organismus: die Gliederung und die Stetigkeit, sind auch charakteristisch für diese Proportion, welche eine durchgehende Bestimmtheit der Teile durch das Ganze aufweist, wodurch sie der bezeichnendste Ausdruck für die pythagoreische, von Aristoteles aufgenommene Lehre wird, daß das Ganze vor den Teilen ist. So ist Pfeifer im Rechte, wenn er die scholastische Lehre von der Form, als dem Gestaltungsprinzip, durch den goldenen Schnitt bestätigt sieht [4]).

Die neueren Forscher, voran Adolf Zeising [5]), zeigen die Anwendung des goldenen Schnittes in viel weiterem Umkreise, als Kepler andeutet: im Bau des Menschen, sowie der Tiere, in der Architektur, der Plastik, der Malerei, sogar der Musik.

---

[1]) Op. I, p. 377 sq. — [2]) Pfeifer, a. a. O. S. 88 f. — [3]) Das. S. 76 f. — [4]) Das. S. 215. — [5]) A. Zeising, Neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers 1854; Der goldene Schnitt 1884; die kleineren Aufsätze Zeisings s. b. Pfeifer, a. a. O. S. 62.

In der Bemerkung Keplers über die Symbole spricht sich aus, was ihn von den Pythagoreern der Reuchlinschen und Zorzischen Richtung unterscheidet, die es bei kühnen Intuitionen bewenden lassen, ohne zu deren Verifikation in der Erfahrung vorzuschreiten; sie hätten bei den alten Pythagoreern den Antrieb finden können, und mehr als sie macht sich Kepler deren Geist zu eigen. Über das Verhältnis von Intuition und Forschung spricht er sich näher in der Streitschrift gegen Ursus aus, wo er das Wesen der Hypothese erörtert[1]).

5. Die Fortschritte der Astronomie im 16. und 17. Jahrhundert werden gemeinhin mit der Tendenz dargestellt, darin den Sieg des Geistes der Neuzeit über die Irrtümer der Vorzeit zu preisen, wobei gegen die geschichtliche Wahrheit doppelt gefehlt wird: die älteren Anschauungen vom Weltganzen werden als kindische oder phantastische zu tief herabgesetzt, und den Entdeckern wird eine neologische Gesinnung angedichtet, die ihnen fremd ist.

Die Geschichte der Astronomie des Altertums verbietet, allzu geringschätzig von den kosmischen Anschauungen der Vorzeit zu sprechen; die Alten haben sich nicht — um ein treffendes Wort von Wolfgang Menzel anzuwenden — die Erde als einen Kopf unter einer mit Sternen besetzten Schlafmütze vorgestellt[2]). Die Magier lehrten, daß die Umläufe von Sonne und Mond nur augenfällige Bewegungen von Teilen des Alls sind, von dessen Umschwung und Getriebe die Menge keine Ahnung habe[3]); der Brahmane Arjabhatta hatte die heliozentrische Ansicht und lehrte, daß sich die Planeten in eiförmigen Bahnen bewegten[4]); nach dem Ei benannte auch Kepler anfänglich die Marsbahn: Ovide. Die Orphiker und mit ihnen die Pythagoreer lehrten, daß Sterne Erden sind[5]), besaßen also auch die Vorstellung, daß die Erde ein Stern ist. Daß die Sonne viel

[1]) Op. I, p. 238 sq.; vgl. Chr. Sigwart: Joh. Kepler, in den Kl. Schriften I, S. 182 bis 220 und R. Eucken, Kepler als Philosoph in den Phil. Monatsheften 1878, S. 30 bis 45. — [2]) W. Menzel, Die Naturkunde im christlichen Geiste aufgefaßt 1856, I, S. 17. — [3]) Geschichte des Idealismus, Bd. I, §. 27, 1. — [4]) Das. §. 11, 2. — [5]) Das. §. 13, 2 u. 19, 2.

größer ist als die Erde, und daß diese im Vergleich zur Sonnenbahn verschwindend klein ist, waren gangbare Ansichten; Macrobius sagt: Physici terram ad magnitudinem circi, per quem sol solvitur, puncti modum obtinere docuerunt[1]). Die Ansicht, daß der Himmelsumschwung scheinbar ist und die Erde sich um sich selbst dreht, war in der pythagoreischen Schule vertreten, wenngleich nicht die herrschende, und Aristarchs Lehre von der rotierenden und fortschreitenden Erdbewegung hatte hier ihre Hinterlage[2]). Man wußte, daß die Erde den Mond anzieht, und erklärte sich den Umstand, daß er nicht zu uns herabfällt, aus einer ihn fortreißenden Bewegung nach Art jener des Steines, den die Schleuder wirft[3]), eine Vorwegnahme des Newtonschen Tangentialstoßes; schon Anaxagoras hatte gelehrt, daß die Gestirne durch ihre Bewegung schwebend erhalten werden[4]).

Die Griechen geben sich keiner Täuschung über die Mängel ihrer Astronomie hin. „Obwohl", sagt Plutarch, „die Himmelskunde so viele Förderung zu unserer Zeit erfahren hat, so wird doch die Geschicklichkeit der Mathematiker der Unregelmäßigkeit der Bewegungen nicht Herr, da diese sich der Rechnung entzieht (*ἀνωμαλία διαφεύγουσα τὸν λόγον*[5]). Kleomenes sagt in seiner *κυκλικη θεωρία*: „Es ist ungewiß, ob es nicht mehr Planeten gibt, und nur unsere Kenntnis auf die sieben beschränkt ist[6])."

Die künstlichen Hypothesen zur Erklärung des Planetenlaufes forderten zu verschiedenen Zeiten die Bedenken spekulativer Köpfe heraus; Alfons X. von Castilien sagte scherzend, er würde das Getriebe des Himmels einfacher eingerichtet haben, und Thomas von Aquino bezweifelte die Richtigkeit der suppositiones der Sternkundigen, indem er meinte, es könne den Erscheinungen ihr Recht werden auf Grund ganz anderer, noch unbekannter Voraussetzungen[7]).

---

[1]) Macr. in Somn. Scrip. I, 16, 10. — [2]) Bd. I, §. 19, 2. — [3]) Plut. de fac. in orb. lun. 6, Moral. II, p. 1130, ed. Dübner. — [4]) Diog. Laert. II, 12. — [5]) Plut. Quaest. Rom. 24. Mor. I, p. 322. — [6]) Boeckh, Encykl. der Phil., S. 592. — [7]) Bd. II, §. 74, 4.

Das erhöhte Interesse der Renaissancezeit für die Weisheit der Pythagoreer galt auch deren astronomischen Lehren. Nicolaus von Cues hebt die Analogie der Sterne mit der Erde hervor und sieht in der Sonne einen erdartigen Kern, der von einer feurigen Substanz umgeben sei: Habet quandam quasi terram centraliorem et quandam luciditatem, quasi ignilem circumferentiam[1]), eine Aufstellung, auf Grund deren ihm Arago die Kenntnis der Sonnenflecken zuspricht[2]). Über die Bewegung der Erde sagt Nicolaus: „Es ist mir unzweifelhaft, daß diese unsere Erde sich wirklich bewegt, mag es uns auch nicht so vorkommen, da wir jede Bewegung nur durch Vergleichung mit einem Feststehenden wahrnehmen können. Wüßte man nicht, daß das Wasser fließt und sähe man kein Ufer, wie sollte man auf einem im Wasser dahinfahrenden Schiffe dessen Bewegung wahrnehmen? Darum würde es jedem, stehe er nun auf der Erde oder der Sonne oder einem anderen Sterne, vorkommen, daß er in einem unbeweglichen Mittelpunkte stehe, dagegen alles andere sich bewege, und er würde sich kreisende Himmelsgewölbe zurechtlegen (polos sibi constitueret), andere beim Standort in der Sonne, andere bei dem auf der Erde, andere bei dem im Monde, andere bei dem im Mars und so durchweg[3])." Damit ist jedoch nicht die heliozentrische Ansicht ausgedrückt; vielmehr denkt sich Nicolaus die Erde und den Himmel zugleich bewegt, ähnlich wie wir es bei Platon finden, der sich ebenso wenig die Vorteile der Anschauung von der Erdbewegung eigen zu machen weiß[4]). Dieser Umstand erklärt, daß Copernicus, der diesen Schritt tut, Platon und Nicolaus nicht unter seinen Vorgängern nennt, da er in ihrer Ansicht eine Halbheit erblicken mußte.

6. Auf den Anschluß an Vorgänger legt Copernicus sonst großes Gewicht, und wenn er auch den alten Anschauungen entgegentritt, so ist ihm ein hochmütiges Herabblicken auf dieselben und eine zerstörungslustige Kritik ganz fremd. Erst J. Bruno gab der

---

[1]) De docta ignor. II, 12; Op. fol. 22. — [2]) Clemens, G. Bruno und Nic. v. Cusa 1847, S. 101. — [3]) De doc. ign. II, 12 in fol. 21. — [4]) Bd. I, §. 26, 4.

heliozentrischen Anschauung die Wendung gegen die Hl. Schrift und die ältere Wissenschaft. Jener sagt in der Dedikation seines Buches De revolutionibus orbium caelestium, Norimb. 1543 an Papst Paul III.: „Ich habe mich bemüht, die Schriften aller Philosophen, die ich mir verschaffen konnte, durchzulesen, um festzustellen, ob nicht einer von ihnen die Meinung ausgesprochen habe, daß die Bewegungen der Himmelskörper andere seien, als die Mathematiker der Schule annehmen. Da fand ich wirklich zunächst bei Cicero, Nicetas habe gemeint, daß die Erde sich bewege. Nachher las ich auch bei Plutarch, daß noch einige andere dieser Meinung gewesen. Ich will die betreffenden Stellen, damit sie jedermann vor Augen liegen, sogleich beifügen. Plutarch sagt: „Die gewöhnliche Meinung ist, daß die Erde ruhe; Philolaos, der Pythagoreer, aber nimmt an, daß sie sich, wie auch Sonne und Mond, in einem schrägen Kreise um das Feuer bewege; Herakleides von Pontos und der Pythagoreer Ekphantos lehren auch, daß sich die Erde bewege, aber nicht fortschreitend, sondern nach Art eines Rades, so daß sie sich von Abend gegen Morgen um ihre eigene Achse dreht [1]."

An anderer Stelle sagt er, man müsse sich nicht verwundern, daß die Lehre der Pythagoreer verschollen sei, da es bei ihnen Gesetz war, ihre Anschauungen nur mündlich den Eingeweihten zu überliefern [2]. Er selbst habe geschwankt, ob er nicht ihrem Beispiele folgen und sich an den Brief des Lysis an Hipparch halten solle, worin verboten wird, die Mysterien der Philosophie der Menge preiszugeben [3]. Diesen Brief kannte Copernicus aus dem Buche des Kardinals Bessarion: In calumniatorem Platonis 1469, wie er überhaupt mit den platonischen Studien der Zeit wohl bekannt war. In dem Briefe an Schoner sagt er, die Alten hätten oft *τῷ θείῳ ψυχῆς ὄμματι* geblickt [4]. Er billigt Platons Wort, die Astronomie

[1]) Prowe, Nic. Copernicus II, S. 499. Die angeführten Stellen: Cic. Quaest. ac. IV, 39, Plut. de plac. phil. III, 13. — [2]) De orb. cael. rev. I, f., in der ersten Ausgabe vergl. Prowe, a. a. O. S. 128. — [3]) Prowe, a. a. O. S. 496. — [4]) In der Warschauer Ausgabe des Buches de revol. o. cael. 1854, p. 203.

sei mit göttlichem Beistande gefunden worden[1]). Auf Aristoteles bezieht er sich öfter[2]). Von pythagoreischem Geiste sind seine Worte durchweht: „Es ergab mir keine andere Anordnung eine so harmonische Verbindung der Gestirnbahnen, wie die, bei welcher die Weltleuchte, die Sonne, die Lenkerin der ganzen Familie der kreisenden Sterne in die Mitte gesetzt wurde, wie in das Innere eines schönen Naturtempels, auf einen königlichen Thron.“ Über seine Stellung zum Christentum sagt W. Menzel: „Manchem Leser wird es neu sein, zu erfahren, daß der große Entdecker des Umlaufs der Erde um die Sonne ... ein überaus frommer Katholik und Marienverehrer war; in seinem „Siebengestirn“ besingt er in sieben reizenden Liedern die Hauptmomente im Leben Jesu[3]).“

Die Zeitgenossen bezeichnen Copernicus' Lehre als doctrina pythagorica, und Johannes Kepler hat an ihr nur auszusetzen, daß sie noch nicht pythagoreisch genug ist und der Weltharmonie nicht vollen Ausdruck gibt; er sagt von sich: Ne quid de pythagorica philosophia decederet Copernico, animum adjeci ad harmoniam mundi[4]). In seiner Schrift Harmonices mundi libri V, Lincii 1629, legt er die drei Gesetze dar, an welche sich sein unvergänglicher Ruhm knüpft, das erste geht dahin, daß sich die Planeten und Trabanten nicht in Kreisen, sondern in Ellipsen bewegen, das zweite stellt fest, daß bei ihrer ungleichmäßigen Bewegung der radius vector in gleichen Zeiten gleiche Sektoren beschreibt, und das dritte, daß die Quadrate ihrer Umlaufszeiten sich wie die Kuben ihrer mittleren Entfernungen verhalten. An der Entdeckung dieser Gesetze hat ebensowohl Keplers Pythagoreismus als seine scharfe Kombinations- und Beobachtungsgabe mitgearbeitet. Er nennt das erste Buch des Werkes: „Das geometrische, handelnd von den regulären Figuren, welche die harmonischen Verhältnisse

---

[1]) In der Warschauer Ausgabe des Buches de revol. o. cael. 1854, p. 526. — [2]) Das. p. 510, 544 u. s. — [3]) Deutsche Dichtung 1859, II, S. 236. Seine Gedichte sind mit denen seines Freundes Johann von Hoven, genannt Dantiscus, Bischofs von Ermeland und Hauptstütze der Kirche bei der Dekatholisation des Ordenslandes, 1857 von Herter herausgegeben. — [4]) Anschütz, J. Keplers ungedruckte wiss. Korrespondenz, Prag 1886, S. 59.

konstituieren"; das zweite: „Das architektonische oder von der geometria figurata"; das dritte: „Das eigentlich harmonische, von dem Ursprunge der harmonischen Verhältnisse aus den Figuren und von der Natur und den Unterschieden der zum Gesang gehörigen Dinge, contra veteres", d. h. die antike Theorie umbildend; das vierte: „Das metaphysisch-psychologisch-astrologische, von dem geistigen Wesen der Harmonien (de harmoniarum mentali essentia) und ihren Arten in der Welt, insbesondere von der Harmonie der von den Himmelskörpern ausgehenden Strahlen und ihrer Wirkung auf die Natur oder auf die Erdseele und Menschenseele"; das fünfte: „Das astronomische und metaphysische, von den vollkommensten Harmonien der Bewegungen am Himmel und von dem Hervorgehen der Exzentrizität aus den harmonischen Verhältnissen." — Mit dem Buche ließ er seine ältere Schrift vom Jahre 1596 abdrucken: Prodromus seu mysterium cosmographicum von den Ursachen der Zahl der Firmamente, ihren Verhältnissen und periodischen Bewegungen, bestimmt nach den fünf regulären Körpern. Er sieht hier noch die Planetenbahnen als Kreise an und betrachtet sie als größte Kugelkreise, die er mit den fünf regulären Körpern derartig verschränkt denkt, daß um die Kugel der Merkurbahn ein Oktaeder liegt, um dieses die Kugel der Venusbahn, um diese ein Ikosaeder, um dieses die Kugel der Erdbahn, um diese ein Dodekaeder, um dieses die Kugel der Marsbahn, um diese ein Tetraeder, um dieses die Kugel der Jupiterbahn, um diese ein Würfel, den schließlich die Kugel der Saturnbahn umfängt.

Über die drei Keplerschen Gesetze bemerkt der Astronom R. Wolf: „Die beiden ersten Gesetze kann man am Ende als eine bloße, wenn auch überaus glückliche Vervollkommnung der früheren Theorien bezeichnen ... Das dritte oder organische Gesetz war dagegen eine ganz neue, und man möchte fast sagen, nur dem Verfasser des Prodromus mögliche Leistung[1])." Damit ist anerkannt, daß Keplers kühne pythagoreisierende Versuche ihm den Weg zur Aufstellung

---

[1]) R. Wolf, Geschichte der Astronomie in Deutschland 1877, S. 301.

jenes Gesetzes gebahnt haben. Auch Whewell gibt zu, daß die Versuche des großen Entdeckers „durch die unerschütterliche Überzeugung, daß es ein einfaches Gesetz zwischen den Distanzen und Umlaufszeiten der Planeten geben müsse, geregelt waren, so sonderbar und phantastisch sie auch scheinen möchten.“ Er schildert das Unbehagen der rationalistisch-trockenen Gelehrten über die Verbindung von Intuition und Rechnung bei Kepler: „Verschiedene Darsteller waren überrascht und unzufrieden damit, daß Keplers scheinbar so willkürliche und phantastische Konjekturen zu so großen, wichtigen Entdeckungen geführt haben. Sie wurden erschreckt durch den Gedanken, ihre Leser könnten bedenkliche Nutzanwendung machen von dem Berichte über eine solche Fahrt nach dem goldenen Vließe der Erkenntnis, bei welcher der grillenhafte, eigenwillige Held scheinbar allen Gesetzen des Denkens Hohn spricht und doch schließlich triumphiert.“ Whewell selbst legt sich die befremdliche Tatsache mit den Worten zurecht: „Man sieht oft, daß, wenn nur überhaupt klare Begriffe über einen bestimmten Gegenstand in dem menschlichen Geiste vorherrschen, mystische Ansichten über andere Gegenstände dem glücklichen Auffinden der Wahrheit nicht eben hinderlich sind[1].“

Bei Kepler haben aber die mystische Ansicht und die strenge Denkarbeit einen und denselben Gegenstand: das Gesetz der kosmischen Bewegung; die Intuition, geleitet von der Überzeugung, daß das Gesetz draußen mit dem Gesetze in uns in Übereinstimmung sein müsse, eilt der Forschung voraus; der Denker vollzieht eine vorgreifende Ansetzung, ähnlich der platonischen Analysis[2]); er spricht gar nicht den Gesetzen des Denkens Hohn, sondern überfliegt nur durch einen Akt des intuitiven Denkens das reflektierende; der *νοῦς* eilt bei ihm dem *λόγος* voran. Eindringender als Whewells Bemerkung ist das Urteil Windischmanns über das mystische und intuitive Element bei Entdeckungen dieser Art: „Die größten Entdecker waren immer darauf bedacht, ihren Blick von allem, was zerstreuen konnte, abzuwenden und ihn ungeteilt auf ihre Aufgabe zu

[1]) Whewell, Geschichte der induktiven Wissenschaft, übersetzt von Littrow 1840, I, S. 416 f. — [2]) Oben Nr. 2.

richten. Sie hatten das entschieden großartige Streben, in der Sphäre, wohin sie sich gezogen fühlten, das Wesentliche der Sache aufzufassen und vom ersten treffenden Geistesblicke zu klarer Anschauung und endlich zum Begriffe des Ganzen zu gelangen. Ein solcher erster Geistesblick ist in der Tat ein hellsehender zu nennen, und von Blicken dieser Art geht die kombinatorische Kunst aus, welche zum näheren Verständnis führt. So verhält es sich bei Kepler im eminentesten Sinne [1])."

Des Zusammenhanges seiner Gedankenbildung und Forschungsweise mit der der Pythagoreer war sich Kepler bewußt, und er knüpft auch ausdrücklich an den samischen Weisen an. So sagt er im Prodromus: „Wenn jemand meine philosophischen Beweise (rationes) ohne Beweis ablehnen und lediglich belächeln wollte etwa darum, weil ich sie als ein Spätling am Ende der Jahrhunderte vorbringe, während bei den alten Leuchten der Philosophie davon nichts zu finden sei, so will ich nur Pythagoras nennen, als einen Führer, Bürgen und Gewährsmann aus ältester Zeit (ducem, auctorem et praemonstratorem ex antiquissimo seculo), der in den Schulen gefeiert wurde, weil er die Vorzüge der fünf regulären Körper erkannte und sie vor nunmehr zweitausend Jahren aus ähnlichen Gründen, wie ich heute, für würdig hielt, als Vorbilder des Schöpfers zu gelten, und der überhaupt mathematische Dinge vom Standpunkte der Natur (physice) und nach ihren Nebeneigenschaften (ex sua qualibet proprietate accidentaria) ansah und Außermathematisches damit in Verbindung brachte (accommodaverit) ... Diesem Manne aber fehlte ein Copernicus, der zuerst die kosmischen Tatsachen richtig feststellte; hätte er ihn gehabt, so würde er den Grund für jene gefunden haben; dann wäre das Verhältnis der Planetenbahnen heute so bekannt, wie die fünf regulären Körper, und so geläufig, wie die Ansicht von der Bewegung der Sonne und dem Stillstande der Erde [2])."

---

[1]) Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte, Bd. II, S. 1554. — [2]) Prodr. 2, Op. I, p. 125.

Kepler wußte aber nicht weniger den Beobachter und Rechner Tycho de Brahe als Vorgänger zu würdigen. Er sah sich auf die elliptische Form der Marsbahn hingewiesen, weil bei Zugrundelegung des Kreises die Rechnungen Tychos einen Fehler von acht Minuten gehabt hätten. „Seitdem wir", sagt Kepler darüber, „durch die göttliche Güte einen so genauen Beobachter erhalten haben, bei dem ein Fehler von acht Minuten nicht unterlaufen kann, so müssen wir dies dankend anerkennen, und da wir an diesen acht Minuten nicht vorüberkönnen, so mögen sie uns dazu dienen, das ganze Gebäude der Astronomie umzubauen [1])."

7. Kepler schließt sich nun den Pythagoreern keineswegs bloß in der Rezeption der mathematischen und musikalischen Symbolik an, sondern er dringt bis zu ihrer idealen Grundanschauung vor und macht sich diese verständnisvoll zu eigen: Zahl, Maß und Harmonie sind ihm das Bindeglied zwischen der Welt und dem Menschengeiste, zwischen Sein und Erkennen. Dem Bau des Himmels liegen harmonische, gedankliche Verhältnisse zugrunde, und unsere Seele vermag sie kraft ihrer inneren Verwandtschaft damit zu erfassen: Figura caeli constat rationibus harmonicis et intellegibilibus; opus igitur illi consimili subjecto, cui imprimatur, id est facultas animalis, luci et harmoniae cognata [2]). Die Welt und die Seele sind beide ἡρμοσμένα, haben an den konstitutiven Harmonien Anteil: jene, weil sie materiell ist, und an dem Materiellen Zahl und Größe zutage tritt, welche darin ihr Gesetz finden; die Seele dagegen, weil sie von Gott nach eben denselben Verhältnissen vorgedacht ist, und diese ihr als seinem Werke innewohnen: Tota respectu suae essentiae descripta est a Deo in has proportiones harmonicas, quaeque prius inerant animae ut opifici scilicet ut est ἐνέργεια, nunc insunt eidem, ut operi Dei [3]). Es ist ein und dieselbe essentia mentalis seu νοερά, an der beide Anteil haben [4]). Was den Dingen Bestimmt-

---

[1]) De stella Mart. 19. — [2]) Brief an Fabricius Op. I, p. 325. — [3]) Harm. mundi IV, 3 in Op. V, p. 226. — [4]) Ib. II, prooem. Op. V, p. 114.

heit gibt, macht sie auch erkennbar; es war zuerst im göttlichen Geist, ist aber durch den Schöpfungsakt in die Dinge gelegt und wurde dabei dem Träger nach, aber nicht seinem Wesen nach verändert: Quae finita, conscripta et figurata sunt, illa etiam comprehendi mente possunt: infinita et indeterminata quatenus talia nullius scientiae, quae definitionibus comparatur, nullis demonstrationum repagulis coarctari possunt. Prius autem figurae sunt in archetypo, quam in opere, prius in mente divina, quam in creaturis, diverso quidem subjecti modo, sed eâdem tamen essentiae suae formâ [1]).

Kepler tadelt Petrus Ramus [2]), weil er Proklos so wenig verstanden habe, daß er ihm superstitio pythagorica vorwerfen könne; er selbst führt umfassende Stellen aus Proklos' Kommentare der euklidischen Elemente an, in denen er den Schlüssel nicht bloß zur mathematischen, sondern zur Erkenntnis überhaupt erblickt [3]). Kepler lehrt im Sinne Platons, daß die Erkenntnis des Intellegiblen in unserem Geiste instinktiv angelegt ist: nos hodie, ni fallor, vocabulo instinctus rectissime utemur. Aber das Erkennen selbst faßt er mit Aristoteles als einen Akt: scientia consistit in comparatione; die Verhältnisse müssen nicht nur wißbare, sondern gewußte sein, damit ihr vorbildlicher Einklang unserem Geiste wirklich aufleuchte: Neque tantum scibiles, sed etiam scitas oportet esse (harmonias), ut archetypalis harmonia luceat actu intus in animo. Den Einwand, daß wir die gedankliche Erkenntnis aus der Sinneswahrnehmung schöpfen, widerlegt Kepler in ganz aristotelischer, teleologischer Weise: Damit der Geist jene gewinne, ist ihm für ihre Verwirklichung in der Natur das Auge gegeben; er würde sich andernfalls ein Auge machen, falls er die Macht dazu hätte; denn was erkannt werden soll, bestimmt die Einrichtung des Organes dafür: Ipsa quantitatum agnitio congenita menti, qualis oculus esse debeat, dictat et ideo talis est factus oculus, quia talis mens est, non vicissim.

---

1) Harm. mundi I, prooem. Op. V, p. 81. — 2) Bd. II, §. 83, 4. — 3) Das. S. 80, 128, 219 u. f.

Der Gedanke des Raumes, fährt Kepler platonisierend fort, samt allen seinen Bestimmungen leitete Gott bei der Schöpfung der Körperwelt und ging in sein Abbild, den Menschen, über; von da, aber nicht aus dem Auge, kommt ihm die Raumvorstellung: Geometria ante rerum ortum, menti divinae coaeterna, Deus ipse (quid enim in Deo, quod non sit ipse Deus?) exempla Deo creandi mundi suppeditavit et cum imagine Dei transivit in hominem, non demum per oculos introrsum est recepta[1].

Die proportiones harmonicae hat Gott in die Natur gelegt; sie sind die Sänger, nach denen sich der Reigen der Dinge bewegt: Configurationes praecinunt, natura sublunaris saltat ad leges hujus cantilenae[2]. Aller Einklang in der Himmels- und der Erdenwelt erfolgt kraft der vollkommenen Zahlenverhältnisse der mathematischen Plastik: Concentus sequitur .... propter λόγους perfectos numerorum, qui oriuntur a σωματοποιήσει mathematicâ[3]. Die Sphärenmusik der Pythagoreer faßt Kepler nicht als ein kosmisches Klanggebilde, sondern als den musikalischen Ausdruck der von den wechselnden Stellungen der Weltkörper herrührenden Konfigurationen, die auf die proportiones harmonicae zurückgehen und daher ebensogut musikalisch wie geometrisch betrachtet werden können[4].

Die Gesetze der mathematischen Plastik erfaßt die Seele vermöge der facultas harmonica scilicet agendi secundum proportiones. Ihr Vermögen ist teils ein aufnehmendes, teils ein tätiges; das aufnehmende ist teils ein höheres: facultas inventiva quae indagat rationes harmonicas, die Anlage zur Wissenschaft und Kunst, teils ein niederes: facultas agnitiva, seu animadversiva electarum proportionum in rebus sensibilibus. Nur jenes ergibt wirkliches Wissen, die Kraft, qua et ipsae proportiones rerum in anima relucent[5]; das mathematische Wissen erfaßt

---

[1]) Die ganze Erörterung Harm. mundi IV, 1, Op. V, p. 222. — [2]) Harm. mundi IV, 4 fin., Op. V, p. 234. — [3]) Anschütz, Ungedruckte w. Korresp. S. 59. — [4]) Harm. mundi IV, 5. — [5]) Ib. IV, 2: Quot qualesque sint animae facultates secundum harmonias.

den Formalgrund seiner Objekte: Scire in geometricis est rem per causam formalem cognoscere[1]). Kepler lehrt, daß die mathematischen Ideen im Geiste νοερῶς sind, in der den Sinnendingen zugewandten Seele aber ζωτικῶς[2]); die sinnliche Wahrnehmung ist stumpf und dunkel, materiell und nebelhaft, weil nicht mit Bewußtsein verbunden: Est obtusa et obscura haec harmoniarum perceptio in facultatibus animae inferioribus et quodammodo materialis et sub nube quasi ignorantiae; nec enim sciunt se percipere, ut cum videntes non tamen animadvertimus, nos id videre[3]). Hier liegen die Anfänge der Leibnizschen Lehre, daß die Wahrnehmung ein verworrenes Denken ist; doch hält Kepler an der aristotelischen Unterscheidung der psychischen Grundkräfte: νοῦς, αἴσθησις, ὄρεξις fest, und vermeidet den Intellektualismus, dem Leibniz verfällt.

So haben wir in Kepler einen Pythagoreer vor uns, der es mit der Weisheit der Zahl und der Harmonie nicht weniger ernst nimmt als Zorzi, und der wie dieser auch anderwärts entsprungene Philosopheme an seine Grundanschauungen anschließt. Er ist Zorzi darin weitaus überlegen, daß er zu seiner Intuition Beobachtung und Rechnung gesellt; aber Zorzi hat die Vertrautheit mit der Scholastik voraus und ist darum in der Ontologie und der rationalen Theologie bewanderter, welche letztere bei Kepler, dem Protestanten, verkümmert ist.

---

[1]) Op. I, p. 307. — [2]) Die Bezeichnung der sinnlichen Vermögen als ζωτικαὶ δυνάμεις, also Lebenskräfte, im Gegensatze zu den γνωστικαί stammt von Johannes Damascenus (im 8. Jahrhundert). Vgl. dessen De fide orthodoxa I, 2, 22 und des. Verf. „Empirische Psychologie" 1903, Einl. IV u. V. — [3]) Harm. mundi IV, 2, Op. V, p. 225 et 226.

§. 89.

## Der Platonismus der Renaissance.

1. Die Platonstudien der Renaissance haben ihre Vorläufer an denen der Byzantiner des Mittelalters. Die griechischen Scholastiker sind zwar wie die lateinischen mehr Aristoteles zugewandt, der sich ihnen für den theologischen Unterricht verwendbarer zeigte als Platon, allein auch dieser findet schon früh Verehrer. „Um die Mitte des 11. Jahrhunderts begann man neben Aristoteles Platon gründlich zu studieren; Michael Psellos, † 1079, und sein Nachfolger Joannes Italos vereinigen mit der Bewunderung für Aristoteles eine genaue Kenntnis des Platon; Psellos zeigt sich überall als reinen Platoniker, selbst auf Kosten des Aristoteles, den er für verworren hält; um den Platon seinen Zeitgenossen möglichst kräftig zu empfehlen, bemüht er sich, die Übereinstimmung dieser Philosophie mit dem Christentum nachzuweisen[1].“ Welchen Einfluß beide Gelehrten übten, läßt ihre Beförderung zu der Ehrenstelle eines *ὕπατος φιλοσόφων*, welche sie nacheinander bekleideten, erschließen. Aus Psellos' Zeit stammt ein vielleicht von ihm verfaßter Traktat, *Περὶ τῶν ἰδεῶν ἅς ο Πλάτων λέγει.* Als Platonkenner zeigt sich auch Theodoros Metochites um 1300; sein Zeitgenosse Nikephoros Chumnos schreibt gegen die Aristoteliker: „Es zeigt sich mithin, daß die platonisch-aristotelischen Kontroversen, welche später eine so wichtige Rolle spielen, schon in die byzantinische Zeit hinaufreichen, eine Tatsache, die gewöhnlich übersehen wird[2].“ Daß mit der Hochschätzung Platons das Interesse für die Scholastik

[1]) Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur 1891, S. 170 f. — [2]) A. a. O. S. 180.

und sogar die lateinische vereinbar war, zeigt Demetrios Kydones um 1350, welcher Platons Stil nachbildete, aber auch Schriften des hl. Thomas von Aquino übersetzte.

Einen weit höheren Schwung nimmt nun aber der Platonismus bei Georgios Gemistos, genannt Plethon, der 1355 zu Konstantinopel geboren wurde und als Basilianermönch in einem fast hundertjährigen Leben — er starb 1450 im Peloponnes — eine rege wissenschaftliche Tätigkeit entfaltete. Er und seine Schüler verpflanzten das Interesse für Platon ins Abendland, und zwar zunächst nach Italien, wozu den Anlaß das 1438 nach Ferrara berufene Konzil gab, welches die schismatischen Griechen zur katholischen Kirche zurückführen sollte. Bei dieser, im folgenden Jahre nach Florenz verlegten Kirchenversammlung zeigte sich die abendländische Theologie der byzantinischen überlegen, und die der Union geneigten Griechen schlossen sich deren Lehrbestimmungen an; um so eifriger suchten die gelehrteren unter ihnen der griechischen Wissenschaft, die sie in Platon verkörpert dachten, Freunde zu werben. Den Lateinern konnte im Interesse des Unionswerkes eine Annäherung an die Griechen auf diesem Gebiete nur erwünscht sein, zudem aber waren viele für die Sache selbst empfänglich.

Es war ein bedeutungsvoller Moment, als der byzantinische Kaiser Joannes Paläologos mit dem Patriarchen Josephos und siebenhundert griechischen Geistlichen die von dem Papste Eugen IV. nach Konstantinopel geschickten Schiffe bestiegen, um, geleitet von dem päpstlichen Gesandten Nicolaus von Cues, nach Ferrara zu fahren. Nicolaus brachte das Original der *Πηγὴ γνώσεως* des hl. Johannes von Damascus und ein sechshundert Jahre altes Manuskript der Schrift des großen Basileios gegen Eunomios mit, wertvolle Hilfsmittel für die bevorstehenden Debatten[1]); auf der Reise entwarf er seine Schrift de docta ignorantia, für welche die Anregungen mitbestimmend waren, welche er seitens der griechischen Reisegenossen empfangen. Unter diesen befand sich der Basilianer=

---

[1]) Düx, Nicolaus von Cusa 1847, I, S. 427 f.

monch Georgios Gennadios, welcher mit der abendländischen Wissenschaft wohl vertraut war; er hatte, ein eifriger Aristoteliker, scholastische, darunter auch thomistische Schriften ins Griechische übersetzt. Gemistos, der Begleiter des Kaisers, dachte geringschätziger von der lateinischen Philosophie und gab selbst den mit ihr verwachsenen Aristoteles preis, um den größten der griechischen Weisen zur Leuchte der abendländischen Wissenschaft zu machen. Sein großer Schüler Bessarion aus Trapezunt, der hochverdiente Förderer der Union, hatte ein verwandtes Streben, aber dämpfte den Übereifer seines verehrten Lehrers. Gennadios' Annäherung an Rom trug nach dem Konzile keine Früchte; er zog seine Unterschrift der Vereinbarungen zurück und nahm die vom Sultan Mohamed ausgehende Berufung zum Patriarchen an; Plethon und Bessarion dagegen wirkten im Rahmen der Union fruchtbar für die Verbreitung der griechischen Wissenschaft und der platonischen Philosophie. Der erstere rief durch seine Verhimmelung Platons und Herabsetzung Aristoteles' scharfen Einspruch hervor; wenn aber der abtrünnige Gennadios Plethons Schrift *Νόμων συγγραφή* verbrennen ließ, so zeigt sich, daß dabei mehr als ein philosophischer Dissens im Spiele war[1]). Der Vorwurf eines widerchristlichen Platonismus, den Plethons Gegner ihm machten, muß übertrieben gewesen sein, da Bessarion, der nachmalige Kardinal, der Christentum und Platonismus korrekt gegeneinander abgrenzt, für seinen Lehrer eintrat.

Wie bedeutend Plethon war, zeigt sich darin, daß bei ihm bereits die Grundgedanken des Platonismus der Renaissance anzutreffen sind. Platon faßt er in erster Linie als Theologen; in ihm verklärt sich das griechische Heidentum zum Theismus; seine Lehre ist die Erneuerung einer uralten Tradition, welche mit der heiligen Schrift im Zusammenhange steht[2]); die goldene Kette dieser Über=

---

[1]) Vgl. Gaß, Gennadios und Plethon, Aristotelismus und Platonismus in der griechischen Kirche 1844. — [2]) In der Schrift *Ζωροάστρείων τε καὶ Πλατωνικῶν δογμάτων συγκεφαλείωσις*, vielleicht ein Bruchstück des Buches über die Gesetze, abgedruckt bei Fabricius Bibl. graeca, Tom. XIV, p. 137—144, faßt Plethon den Inhalt dieser Traditionen in zwölf Punkte zusammen.

lieferungen unterbricht Aristoteles, dessen Einspruch gegen Platon darum abzuweisen ist; die Neuplatoniker haben den Geist des Meisters treuer bewahrt; der platonische Idealismus ist in der Gegenwart zu erneuern, um das religiöse Bewußtsein zu heben und dem von dem Aristoteliker Averroes ausgehenden Pantheismus die Spitze zu bieten, zumal ist die Unsterblichkeitslehre in diesem Sinne zu behandeln; Platon zu Ehren bringen, heißt die Theologie stärken, und da auf ihr, als der höheren Wissenschaft, die übrigen beruhen, zumal die Ethik ohne sie tot ist, gibt der Platonismus auch der Wissenschaft neues Leben.

Die Schroffheiten Plethons milderte Bessarion, der gefeierte Redner des Konzils, der den Versammelten ans Herz legte, keine Partei solle auf einen dialektischen Sieg über den Gegner ausgehen, sondern nur die Wahrheit ins Auge fassen, die den Sieg verleihen werde, Worte, die gleich sehr im christlichen, wie im platonischen Geiste gesprochen sind. Die christliche Wahrheit, lehrt er in seinem Buche gegen Georg von Trapezunt In calumniatorem Platonis 1469, haben weder Platon noch Aristoteles erreicht, wenngleich ersterer dem Mysterium der Trinität näher gekommen ist; dafür irrte er betreffs der Präexistenz der Seelen und in der Annahme einer Weltseele; Aristoteles dagegen fehlt in der Annahme der Ewigkeit der Welt und der Beschränkung der Vorsehung auf das kosmische Gebiet. Über sein Verhältnis zu beiden Denkern schreibt Bessarion 1462 an Michael Apostolios, der dem platonfeindlichen Aristoteliker Theodoros von Gaza leidenschaftlich entgegengetreten war: *Ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω, ἐμὲ δὲ... Πλήθωνα τε τῆς μεγαλονοίας καὶ εὐφυΐας ἀγάμενον, τῆς τοιαύτης πρὸς Ἀριστοτέλη μάχης τε καὶ δυςνοίας μὴ ἐπαινεῖν*[1]). In gleichem Sinne sagt er in jenem Buche, man müsse keinen der beiden Denker gegen den andern zurücksetzen, vielmehr dankbar sein, beide zu haben: Absit a nobis tam prava atque insolens cogitatio, ut dum

[1]) Migne Patrol. Tom. 161, p. 690.

Platonem tuemur, detrahere Aristoteli velimus: utrumque enim sapientissimum fuisse arbitramur et gratias utrique pro beneficiis, quae in genus humanum contulerunt, agendas existimamus [1]).

Es wird ausgeführt, daß Platon und Aristoteles darin übereinstimmen, daß die Natur Zwecke verfolge (alicujus causa agere); Platon nun geht über sie zur ersten Ursache hinaus, welche früher und höher (prior et nobilior) als die Natur ist, und er faßt diese als causa instrumentalis; die in der Natur wirkende Kunst geht aber, wie alle Kunst, von einem Plane aus: Naturae consilium universae mentis consilium est; sie schreitet — und darin liegt die Berechtigung der Ideen — vom Allgemeinen zum Besonderen vor: Ita fit, ut et ars consilio proprie utatur et natura non temere rationem suae mentis exquisitissimam consilii nomine probet appellari [2]). Aristoteles handelt von den Naturwesen so, daß er sich mit den inneren Prinzipien (principiis naturae intimis) begnügt und die höhere und für sich bestehende Ursache (superiorem separatamque causam) nicht berührt, um, seiner Gewohnheit getreu, die Lehren verschiedener Wissenschaften nicht zu vermischen; in diesem Sinne kann er mit Recht der Natur einen (übergreifenden) Plan absprechen; Platon dagegen hat auch nicht Unrecht, wenn er der Ansicht ist, daß die unvollkommenere Wissenschaft zu ihrem Abschlusse der Mitwirkung (officium) der vollkommeneren bedarf, und wenn er darum, wo er von der Natur handelt, auch auf die göttliche Ursache hinblickt [3]).

Bessarion hebt den altertümlichen und theologischen Charakter der platonischen Philosophie hervor, ihre Übereinstimmung mit der orphischen Theologie, ihre Annäherung an die Bibel durch Philon, ihre Ausführung nach Seiten der Mystik durch Proklos und den Areopagiten. Um ihre Vereinbarkeit mit der christlichen Wahrheit zu zeigen, zieht er außer anderen christlichen Lehrern besonders

---

[1]) In cal. Plat. II, 2, fol. 13. — [2]) Ib. VI, 2, fol. 110. — [3]) Ib. VI, 6.

Augustinus und Thomas heran, welch letzteren er den gelehrtesten unter den Heiligen und den heiligsten unter den Gelehrten nennt. So gibt der gelehrte griechische Theologe den Lateinern die im wesentlichen richtigen Direktiven zum Eindringen in den großen Denker, der ihm zugleich als der Stolz seines Volkes teuer war.

2. Seine eigentliche Einbürgerung im Abendlande dankt der Platonismus dem Kreise von Gelehrten und Altertumsfreunden, der sich um Cosmus von Medici in Florenz sammelte und die eng verbundenen Gesinnungsgenossen Marsilius Ficinus, † 1499, und Johannes Picus von Mirandula, † 1494, zu seinen Häuptern zählte. Wie sich dieser Kreis gebildet, berichtet Ficinus in der Vorrede zu seiner Plotinübersetzung: „Cosmus, der Große, durch Senatsbeschluß pater patriae genannt, hörte oft die Vorträge eines griechischen Philosophen, mit Namen Gemistus und Beinamen Pletho, worin dieser, wie ein zweiter Plato, die platonischen Mysterien enthüllte, zu der Zeit, als das Konzil über die Union der Griechen und Lateiner unter Eugens Pontifikate in Florenz tagte. Von den Flammenworten Plethons wurde Cosmus ganz hingerissen und so erfüllt, daß er in seinem großen Geiste den Gedanken einer Akademie faßte, die zu geeigneter Zeit ins Leben treten sollte. Der große Mediceer trug diesen Plan eine Zeitlang in sich und bestimmte mich dazu, dieses Werk auszuführen, als ich, der Sohn seines geschätzten Leibarztes, noch ein Knabe war, und legte meine ganze Ausbildung darauf an (ad hoc ipsum opus educavit indies), so daß mir die griechischen Texte Platons und auch Plotins schon früh in die Hände gelangten."

In diesem Studienplane hatten aber auch die Kirchenväter und Scholastiker ihre Stelle; Ficinus übersetzte nicht bloß Platon und Plotin ins Lateinische, sondern auch Thomas' philosophische Summe ins Griechische; in den Mannesjahren trat er in den geistlichen Stand. Er nahm Bedacht darauf, dem platonischen Studium durch Editionen, Übersetzungen, Kommentare möglichst reiche Hilfsmittel an die Hand zu geben, wovon der zweite Band seiner

Schriften Zeugnis ablegt[1]). Wir finden da: pythagoreische Sprüche, hermetische Bücher, die (Speusipp zugeschriebenen) Definitionen, Alkinoos de doctrina Platonis, Schriften an Jamblichos, Porphyrios, Synesios, Proklos, aber auch von dem Byzantiner Psellos, ebenso von dem Apologeten Athenagoras und dem Areopagiten, eine Art Thesaurus zur platonischen Philosophie.

Ficinus' Hauptwerk aber, „die eigentliche Bekenntnisschrift des philosophischen Freundschaftsbundes", ist das Buch, dem er den Titel gibt: Theologia Platonica de immortalitate videlicet animorum ac aeterna felicitate libri XVIII, zuerst 1482 in Florenz erschienen. Den Doppeltitel begründet der Verfasser in der Einleitung: Platons Theologie ist Unsterblichkeits- und Seligkeitslehre; nach ihr stammt unsere Seele von Gott, und ist bestimmt, zu ihm zurückzukehren, indem sie sich von den Banden der Sinnlichkeit loslöst; sie verhält sich zur Gottheit, wie das Auge zum Lichte; sie kann ohne jene nicht erkennen, und wie sie alles von Gott hat, muß sie alles auf ihn zurückführen. Wie nahe Platon der christlichen Lehre komme, habe Augustinus erkannt und Aureliana auctoritate fretus, unternehme der Verfasser die Erneuerung jener erhebenden und läuternden Spekulation. Er wolle, sagt er in einem Briefe an Picus, mit platonischem Netze fischen, welches, wenn man es richtig zieht, von der christlichen Wahrheit nicht durchrissen wird, sondern aufnimmt, bis es gefüllt ist[2]).

Der Schwerpunkt des Buches liegt in der Argumentation für die Unsterblichkeit der Seele. Über diese bemerkt J. G. Buhle bei seiner Darstellung dieser Periode: „Es gibt keinen Philosophen des Altertums und der neueren Zeit, der eine solche Mannigfaltigkeit von Gründen für die Geistigkeit und Unsterblichkeit aufgestellt hätte, wie Ficinus vorgebracht hat, und es dürften unter den theoretischen Gründen der Neueren wenig oder gar keine sein, an die er nicht schon gedacht hätte oder die in den von ihm vorgetragenen

---

[1]) Marsilii Ficini Opera Bas. 1576, II Tomi, fol. — [2]) Ep. 11. Tom. II, p. 988.

nicht schon enthalten wären[1])." Die Argumente des platonischen Phädon erkennt man heraus, aber sie sind in augustinischem Geiste erweitert und ergänzt. Ein Hauptgewicht fällt auf die Konformität der Seele mit der intellegiblen Welt, welche die materielle Natur der Seele ausschließt. „Die Seele lebt von der Wahrheit: die Speise muß dem verwandt sein, was sie nähren soll[2])." „Wie das Objekt ist, so ist die (ihm korrelate) Kraft; du siehst allenthalben, daß die Objekte mit den natürlichen Tätigkeiten und Kräften übereinstimmen (convenire) und du mußt gestehen, daß von dem Geiste das Gleiche gilt, daß er vom Stoffe frei ist, da seine Objekte vom Stoffe frei sind[3])." Mit aristotelisch-scholastischer Wendung sagt Ficinus: „Unser Geist nimmt die Formen der Dinge auf, ohne die seinige zu verlieren, wie dies bei den Körpern der Fall ist; die Form wird im Geiste allgemein[4])." „Diese menschliche Vernunft ist wahrlich etwas Wunderbares, diese der anima rationalis eignende Kraft, vermöge deren wir Menschen sind. Sie empfängt von der Phantasie die Einzelvorstellungen, von der Vernunft das Allgemeine und führt beides zusammen (in unum congregat utraque, sc. singula et communia), und wie sich im Menschen Sterbliches mit Unsterblichem vermählt (copulantur), so verbinden sich in der also gearteten Vernunft zeitliche Abbilder mit den ewigen Vorbildern (temporalia simulacra speciebus junguntur aeternis). Wenn dies nicht irgendwo in der Welt vollzogen würde, so hätte die Reihe der Formen eine Lücke; es kann aber nur vollzogen werden, wenn der vernünftige Geist mit dem irdischen Leibe verbunden wird." So erfüllt unsere Erkenntnistätigkeit einen kosmischen Zweck, in unserem Geiste geschieht es: ut formae singulares cum universalibus concilientur[5]); dieses Erkennen ist aber zugleich ein Reflektieren des göttlichen Strahles und Bildes (tam radius divinus quam ejus formula reflectuntur[6]).

---

[1]) Geschichte der neueren Philosophie 1800 bis 1805, II, S. 76. — [2]) Theol. plat. VIII. 2, vgl. XI, 6. — [3]) Ib. IX, 9. — [4]) Ib. VIII, 7 und 8. — [5]) Ib. XVI, 2. — [6]) Ib. XVI, 3.

Wir erkennen die reinen Formen, die ewigen Gründe, die Ideen aus den Formen der Zeitlichkeit heraus, aber sie leuchten auch unmittelbar in uns auf, wie sie im Urgeiste wohnen: Cognoscimus ideas per formas tum nobis objectas, tum innatas, quandoque in intellectuales ideas in mentibus post primam perspicue refulgentes[1]). Von den Ideen sagt Ficinus in dem Kommentare zum Parmenides: Quando loquimur de ideis, non tanquam intellegentias, scil. actiones quasdam ideas excogitare debemus, sed tanquam objecta et species viresque naturales, intellectûs primi essentiam comitantes, circa quas intellectus illius versetur, intellegentia, sequens quidem illas quodammodo, sed mirabilis ipsa unita[2]). Auf den Ideen beruht die Wahrheit der Dinge, auf dieser die der Erkenntnis: Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae respondeat undique, scientia vero, ut mens congruat veritati[3]). Von den Ideen in Gott stammen die Formen in der Natur und im Geiste: „Es liegen im göttlichen Geiste die Bilder (species) der zu schaffenden Dinge nicht anders, als im Geiste des Künstlers die Vorbilder (exemplaria) seiner Werke, und im Samen des Tieres und des Baumes die Grundverhältnisse (rationes) von deren Gliedern und Teilen. Aber was im Stoffe geschieden ist, faßt die wirkende Ursache vereinigt in sich, in welcher Unterschiedenheit besteht ohne Scheidung, Verbindung ohne Vermischung (ubi sine separatione distinctio, sine confusione est unio), was durch die Einheit der Teile und Eigenschaften bei den stofflichen Gebilden bezeugt wird. In jedem Elemente oder zusammengesetzten Körper wohnen die Formen inne (insunt), nach denen im Stoffe ähnliche Formen hervorgebracht werden, bei den Bäumen und Tieren Samen, in den Samen Grundverhältnisse und deren Substrate (rationes et fomites), bei Wissenschaften Begriffe (in artibus notiones), im Geiste des Kontemplierenden Lichtgedanken und Prinzipien aller Gedankenbildung (lumina et principia conclusionum omnium

---

[1]) In Plat. Parm. cap. 31, Op. II, p. 1259. Der Text hat: innatis. — [2]) Ib. 23, Op. II, p. 1145. — [3]) Theol. plat. XII, 1.

quae proferuntur). Wer wird also leugnen, daß in Gottes Schöpfergeiste für alle seine Werke die Bilder, Samen, Kräfte, Gedanken, Muster, Antriebe gelegen haben? Diese nennt Platon Ideen, z. B. die Idee des Menschen den Menschen-an-sich, den Gedanken (rationem), nach welchem Gott die einzelnen Menschen vordenkt und schafft (concipit procreatque) und ähnlich bei allen anderen Wesen. Bei den Theologen der Vorzeit, denen Platon folgt: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophamus, Pythagoras entsprang aus der Mehrheit der Namen der Ideen der nichtige Wahn einer Mehrheit von Göttern; in Wahrheit sind die Ideen, wie angegeben, zu verstehen und so auch von Platon verstanden worden, wie auch die christlichen Theologen, Dionysius der Areopagit und Aurelius Augustinus bezeugen [1])."

Den Übergang von den Ideen zu den in der Materie individualisierten Formen denkt sich Ficinus in sechs Stufen, ordines formarum, erfolgend. In Gott sind die Ideen sub unica forma, nur relativ unterschieden; in dem höchsten geschaffenen Geiste sind sie absolut differenziert, aber nur in kleinster Zahl und vollster Kraft — wobei die nobiles numeri der Pythagoreer vorschweben mögen —; in der dritten Ordnung breiten sie sich zur Geister- und Gedankenwelt aus; der vierten gehören die ideae animales an, welche in den Wesen als Seelen funktionieren, der fünften die nantes ideae, seminariae, die plastischen Kräfte, der sechsten die durch zutretende Accidentien differenzierten und in der Materie individualisierten Formen, die von allen höheren Ordnungen etwas haben, von der göttlichen die Einheit und das Gute, von den intellegiblen die Unvergänglichkeit der Art und die notwendige Differenzierung (aeternitatem specialem distinctionemque necessariam), von den seelenhaften Formen die Schönheit, die Betätigung und die Bewegung, von den Naturformen den Ursprung und die individuelle Gliederung. „Auf diese fünf Ordnungen gehen vielleicht Timäus' Wahrsprüche bei Platon [2])."

---

[1]) In Plat. Philos. cap. 16, Op. II, p. 1223. — [2]) In Parm. cap. 23, Op. II, p. 1151.

Der Wert von Ficinus' Darlegungen ist nicht nach dem Originellen zu bemessen, was sie bringen, dessen sie übrigens keineswegs entbehren, sondern nach dem, in der Wiedergabe des Platonismus und in dessen Anknüpfung an den Gedankenkreis der Zeit bewiesenen Geschick. So angesehen erscheint seine Leistung als eine gelungene und dankenswerte. Er erkennt richtig die Hauptangelegenheit der platonischen Spekulation[1]) und ihre Bewurzelung in Traditionen und Theologemen, eine Einsicht, die durch die ungenügenden Vorstellungen, welche er von Zoroaster und Hermes hat, nicht so wesentlich beeinträchtigt wird. Die Anknüpfung Platons an die christlichen Anschauungen zeigt zwar einige Mißgriffe, wie die Annahme einer Weltseele[2]); die Erkenntnislehre hat einen theognostischen Zug: Mens humana in intellegendo a mente divina formatur[3]), wobei Mißverständnis von Augustinischem mitwirkt; ein ontologischer Irrtum ist es, wenn es heißt: Animae per se convenit Esse[4]): aber, im Ganzen angesehen, wird dem christlichen Lehrbegriffe nichts vergeben und ist, dank Ficinus' scholastischer Schulung, bei ihm auch die Ontologie in besserem Zustande, als bei späteren Platonikern. Die Art der Verknüpfung von Platonischem und Aristotelischem ist zwar nicht spekulativ durchgeführt, aber hält die rechte Richtung ein. Einzelne emanatistisch klingende Aussprüche sind dem mystischen Zuge der ganzen Gedankenbildung zugute zu halten, so das schöne Wort von der Implikation der Wesen in Gott, ihrer Entfaltung aus ihm und ihrer Rückkehr zu ihm: In unitate (Deus) implicat cuncta, explicat in veritate, effundit per bonitatem; cuncta vero postquam inde fluxerunt, refluunt per bonitatem, reformantur per veritatem, restituuntur in unum per unitatem[5]), Bestimmungen, die Ficinus modifiziert auch dem menschlichen Geiste zuspricht: Videndo replicat formas intus, volendo eas explicat extra[6]), wie es scheint, nicht ohne Anlehnung an Nicolaus von Cues.

3. Ficinus' Gesinnungsgenosse ist Johannes Picus — complatonicus nennt ihn jener —, der Sproß einer fürstlichen

---

[1]) Geschichte des Idealismus I, §. 24, 4. — [2]) Theol. plat. IV, 1. — [3]) Ib. XII, 1. — [4]) Ib. V, 7 u. 9. — [5]) Ib. II, 3. — [6]) Ib. II, 11.

Familie: Mirandulae dominus ac Concordiae comes atque princeps. Er wurde von den Zeitgenossen wegen der frühen Entfaltung seines Talentes phoenix ingeniorum genannt, aber gelangte nicht zur Vollentwickelung seiner Gabe, da er in seinem zweiunddreißigsten Jahre 1494 verstarb. Picus ist an humanistischer Bildung Ficinus überlegen und ein weit besserer Stilist, aber die neuen Studien haben ihn an dem Werte der christlichen Wissenschaft ebensowenig irre gemacht, wie jenen, und er gibt dieser Überzeugung in einem Briefe aus dem Jahre 1485 Ausdruck, welcher ein Dokument für die edleren, pietäts- und maßvollen Bestrebungen der Renaissance auf dem philosophischen Gebiete bildet. Picus' Freund, Hermolaus Barbarus, ein begeisterter Humanist, nachmals Patriarch von Venedig, hatte in einem Briefe an jenen gesagt, die Scholastiker hätten nicht einmal bei ihren Lebzeiten wirklich gelebt, geschweige, daß sie in der Zukunft leben würden. Picus legt in seiner Antwort den Angegriffenen folgende Verteidigungsrede in den Mund: „Wir haben mit Ehren gelebt und werden fortleben, zwar nicht in den Schulen und Pädagogien der Grammatiker, aber in den Kreisen der Philosophen und den Vereinen der Weisen, wo man nicht von Andromaches Mutter und Niobes Söhnen und ähnlichen Nichtigkeiten (levibus nugis) handelt und disputiert, sondern von den Gründen der menschlichen und göttlichen Dinge. Diese zu betrachten, zu erforschen, zu entwirren, waren wir mit Aufgebot von Sorgfalt, Scharfsinn und Eifer beflissen und es mag den Anschein haben, als wären wir dabei zu ängstlich und streng gewesen." Über den philosophischen Stil sagt Picus, es sei angemessen, heilige Dinge eher schmucklos als zierlich (rustice potius quam eleganter) zu behandeln, da bei der Erörterung der Wahrheit jene ganze gemachte Sprachkunst (universum istud genus elaboratum) garnicht an der Stelle, vielmehr von schädlicher Wirkung sei. Daß die Weisen des Mittelalters eine nicht jedermann verständliche Sprache reden, sei ebenso begründet, wie die Einrichtung der Alten, in Rätseln und Mythen zu sprechen, um die Unberufenen fern zu halten; der Stil der echten Weisheit gleiche dem Silen: „sein Äußeres ist wild, blickt

du aber in sein Inneres, so erkennst du den Gott". Es gelte nicht, die Musen auf den Lippen zu haben, sondern im Herzen; das gute Latein mache nicht den Philosophen, zur Erforschung der Wahrheit seien alle Völker berufen; der Araber wird seine Ansicht sagen, der Ägypter wird sie sagen, lateinisch werden sie beide nicht sprechen, aber wahr. Nicht einmal als Zutat sei der feine Stil erwünscht: ein Marmorbau verträgt keine Fresken, ein Gleichnis, das so recht den Geist der italienischen Renaissance atmet. Wie verschieden der Wert des Inhalts und der sprachlichen Form ist, kann eine Vergleichung von Lucrez und Scotus zeigen. Huic os insipidum, illi mens desipiens; hic grammaticorum, ne poetarum dicam, decreta nescit, ille Dei atque naturae; hic, infantissimus dicendo, sentit ea quae laudari dicendo satis non possunt. ille fando eloquentissimus eloquitur nefanda. Der Preis — schließt Picus mit sokratischer Ironie — um den sich Hermolaus bemühen solle, müsse sein, zu werden inter philosophos eloquentissimus, inter eloquentes, ut dicam graece, φιλοσοφικώτατος [1]).

Picus legt Wert darauf, Thomismus und Scotismus in Einklang zu bringen und behauptet in besonderen Thesen, daß beide Denkrichtungen in der Auffassung der Natur der Dinge und des Wesens der Erkenntnis übereinkommen [2]). Der hl. Thomas gilt ihm als der berufene Interpret des Aristoteles: Thomam aufer, mutus fiet Aristoteles [3]). Der christliche Philosoph hat, was der heidnische suchte; von Picus stammt das klassische Wort über das Verhältnis von Philosophie, Theologie und Religion: Philosophia veritatem quaerit, theologia invenit, religio possidet [4]). In gleichem Sinne sagte er: „Die Religion leitet, führt, treibt uns zur höchsten Beglückung, wie uns die Philosophie zur naturlichen führt; wenn sich die Natur in der Gnade vollendet, so ist die Philosophie die Vorstufe der Religion: Quodsi natura rudimentum est gratiae, utique et philosophia inchoatio est religionis [5])."

---

[1]) Jo. Pici. Op. omn. Bas. 1572, Tom. I, p. 351—358. — [2]) Ib. I, p. 83, Conclusiones paradoxae numero XVII, 6 u. 14. — [3]) Ib. I, p. 261, Ep. ad Angelum Polit. — [4]) Ib. I, p. 359. — [5]) Heptaplus VIII, prooem.

Über den Einklang der platonischen und aristotelischen Philosophie stellte Picus die These auf: Nullum est quaesitum naturale aut divinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur[1]). Er trug sich mit der Ausarbeitung eines großen Werkes Concordia Platonis et Aristotelis. In der Schrift De ente et uno führt er den Gegensatz beider Denker darauf zurück, daß Platon das Eine, Aristoteles das Sein als das höchste Prinzip behandle; aber mit Unrecht rühmen manche, daß ersterer das Geheimnis: das Eine und Gute vor das Sein zu setzen, vor seinem großen Schüler voraus habe, da auch dieser „das Gute im Heere und im Führer" kenne und den Einen als Herrn über alles setze. Aristoteles' Lehre entspricht dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, nach welchem das Sein von Allem gilt, was ist, also auch von Gott. Platon dagegen legt auf den Unterschied zwischen dem ursprünglichen, göttlichen und dem mitgeteilten Sein Gewicht, wonach jenes mehr ist als eine Art des Seins, nämlich der Grund alles Seins, also Gott als das Eine und Gute über dem Sein steht, was der Areopagit ausführt, Aristoteles aber keineswegs verkennt oder abweist[2]). Die Ideen und die Formen denkt Picus durch die Himmelskräfte als Mittelglied verbunden, so daß die Dinge in drei Ordnungen existieren: als Ideen in Gott, als Kräfte oder Gesetze in der überirdischen Welt, als Formen in der irdischen[3]). Seiner Begeisterung für Platon gibt Picus in dem Kommentar Ausdruck, den er zu Benivienis' Hymnus auf die Liebe schrieb[4]). Mit dem Studium des Griechischen verband Picus auch das der orientalischen Sprachen. Er erschloß den Zeitgenossen die Kabbalah; von einem sizilianischen Juden kaufte er 70 kabbalistische Schriften; auch besaß er chaldäische Bücher, von denen er sagt: si libri sunt, non thesauri[5]). Dem astrologischen und theurgischen Unfug, der bei anderen aus derartigen Studien

---

[1]) Op. I, p. 83. — [2]) Op. I, p. 245. Ar. med. XII, 10, 1 u. 10, 23. — [3]) Hept. praef. — [4]) Der Hymnus und der Kommentar sind lateinisch wiedergegeben bei Stanley, Hist. philos., p. 372. — [5]) Apol. I, p. 82. Morhof Polyhistor, Ed. IV, 1747, I, p. 89.

erwuchs, trat er in den Büchern de astrologia nachdrücklich entgegen; daß er sich aber von inkorrekten Anschauungen nicht frei hielt, zeigt das päpstliche Verbot der Disputation, die Picus 1486 in Rom über 900 Thesen halten wollte, von denen 13 als unzulässig erklärt wurden. Auch daß Zwingli aus Picus' Schriften geschöpft hat, zeigt, daß seine Aufstellungen den Ansatzpunkt für eine pantheistische Doktrin gewährten[1]).

4. Die Führer des Platonismus der Renaissance fanden eine zahlreiche Gefolgschaft; bis in das 17. Jahrhundert hinein dauert der Eifer an, aus den neu erschlossenen Quellen zu schöpfen. Was der Fleiß dieser Platoniker zutage gefördert, kann man in der Arbeit des venetianischen Patriziers Joh. Bapt. Bernardus, welche den dritten Teil seines Seminarium totius philosophiae, Ven. 1582 fol. bildet, sehen. Es ist eine Art Lexikon, in welchem nach alphabetisch geordneten Schlagworten die Lehrbestimmungen Platons und der Platoniker, der griechischen, arabischen, lateinischen und neueren vorgelegt werden, zur Ergänzung der beiden ersten Bände, welche die aristotelische Philosophie in gleicher Weise behandeln. Da auch größere Stellen vorgeführt werden, läßt sich bis zu einem gewissen Grade der Zuwachs der Platonerklärung in den verschiedenen Perioden und die Denkrichtung der Erklärer verfolgen.

Nächst der Bearbeitung der platonischen Prinzipienlehre lag den Verehrern des attischen Weisen der Ausbau seiner Anschauung von der Geschichte der Weisheit und Forschung am Herzen, und man unternahm die Durchführung seiner großen historischen Perspektiven. Diese Leistungen des Platonismus der Renaissance sollen an anderer Stelle gewürdigt werden[2]); hier sei der Förderung gedacht, welche damals zwei Zweige der platonischen Lehre erfuhren: die Ästhetik und die Politik.

---

[1]) Chr. Sigwart, Über Zwingli, mit besonderer Rücksicht auf Picus, von M. und G. Dreydorff das System d. J. P. 1858; die Darstellung Dreydorffs ist nach der Ritterschen Gesch. d. Phil. IX, S. 291 f. zu berichtigen. — [2]) Unten §. 92, 1 und 2.

Der Begriff des Schönen und der ihm verwandte der Liebe nehmen bei Platon als Bindeglieder der Sinnen- und der Geisteswelt eine hervorragende Stelle ein[1]); Plotin und andere Neuplatoniker hatten die Anschauungen des Meisters nach dieser Richtung mit Glück fortgebildet[2]); das Kunstinteresse, welches die Renaissancezeit erfüllt, wies auch weitere Kreise auf diese Seite des Platonismus hin; bei ihm mußte man ja den Schlüssel zu der Welt der Schönheit suchen, welche die antike und die novantike Kunst vor das Auge stellte. Es sind nicht größere Werke, welche auf diese Anregungen hin entstehen, aber sie setzen eine Kunstbetrachtung in platonischem Geiste in Gang, die zumal in Italien im Schwange bleibt; als Winkelmann um die Mitte des 18. Jahrhunderts seine archäologischen Forschungen in Rom beginnt, findet er daran einen Rückhalt und sein Platonismus ist nicht so unvermittelt, wie er auf den ersten Blick erscheint[3]).

Zu den ersten platonischen Ästhetikern gehört Leo Hebräus, von Geburt ein portugiesischer Jude, nach seinem Verkehre mit christlichen Gelehrten zu schließen, konvertiert, gestorben zwischen 1520 und 1535[4]); er schrieb begeisterte Gespräche über die Liebe: Dialoghi di amore, zuerst Rom 1535, nachmals öfter aufgelegt. Er läßt seinen Landsmann Philon mit Sophie, der Weisheit, das Wesen der Liebe besprechen, ihre Erscheinung, ihre Mitteilung und ihren Ursprung. Die Auffassung ist Platons und Philons würdig; die Liebe wird als in der geistigen Gottesliebe gipfelnd gefaßt, die Schönheit als Abglanz des Schönen an sich und als gratia formalis, deren Genuß und Macht wir in der Erkenntnis innewerden.

Minder hoch gehen die Reflexionen von Augustinus Niphus aus Campanien, † 1546, der als Aristoteliker und als Bekämpfer von Pomponatius Ansehen erwarb, in seinem Büchlein De pulchro, öfter aufgelegt[5]). Er vergleicht die platonische Auffassung des Schönen, nach der es auch auf das Geistige geht, mit der peripate-

---

[1]) Bd. I, §. 29, 6. — [2]) Das. §. 43, 4. — [3]) Vgl. unten §. 111, 2. — [4]) Näheres bei Überweg, III[8], S. 13. — [5]) Unter anderen gibt es auch eine Leydner Ausgabe von 1641, 16°.

tischen, die den Begriff auf das Sinnliche beschränkt; er ist der letzteren nicht abgeneigt, aber läßt die Platoniker unparteiisch ihre Sache führen. Er erkennt die Erhabenheit von Jamblichs Auffassung an, nach welcher das Schöne der Aktus des Guten ist, der Glanz des göttlichen Antlitzes, der von der Gottheit ausgehende Strahl, der den Nus engelschön macht, den Geist mit den Ideen schmückt, der Natur die gestaltenbergenden Samen einsenkt, die Materie durch die Formen veredelt, gerade wie der Sonnenstrahl das Feuer, die Luft, das Wasser, und die Erde erhellt [1]). Niphus weist die nominalistische Auffassung des Schönen, wonach es nur ein Bild in der Seele wäre, zurück, als auf der Verwechslung des id quo mit dem id quod beruhend; es sei nicht lediglich intentional, sondern real [2]). Andere Äußerungen von Niphus streifen an den Naturalismus des Zeitgeschmacks.

Aus Bernardus lernen wir eine Schrift de pulchro kennen, welche 1564 von Antonius Natta verfaßt wurde und den platonischen Standpunkt reiner zur Geltung brachte.

Von terminologischem Interesse ist, daß ästhetische Untersuchungen auf platonischer Grundlage zur Schöpfung des Kunstausdruckes: Ideal Anlaß gegeben haben. Lessing hat darauf aufmerksam gemacht, daß der Erfinder desselben der Jesuit Franc. de Lana gewesen sei (geb. 1631 in Brescia, † 1687), der in seinem Werke: Magisterium naturae et artis das Wort einführt [3]).

In einer politisch-angeregten Zeit, wie es die Renaissanceperiode war, mußten auch Platons Ideen über Gesellschaft und Staat zu literarischen Schöpfungen Antrieb geben. Wenn Macchiavelli und

---

[1]) De pulchro cap. 13. — [2]) Ib. 17. — [3]) Lessings Werke herausgegeben von Lachmann, XI, S. 326 (Hempel, XIX, S. 405). Lanas Werk war auf neun Bände angelegt, von denen jedoch nur zwei erschienen sind. Die Stelle steht in Prodromus cap. 2 und lautet: Jo vorrei, che li pittori pigliassero le sue porti dal naturale, ne sò intendere, perchè debba esser più bella una figura dipinta a capriccio, che chiamano di maniera, ed io la direi ideale, di quella che è presa dal naturale. (Aus Fr. Harder, „Werden und Wandern unserer Wörter", 2. Aufl. 1896, S. 189.) Danach ist das Wort zunächst adjektivisch gebraucht: figura ideale im Gegensatze zu figura naturale.

später Hobbes das heidnische Staatsidol des Altertums erneuten, so konnte es nicht fehlen, daß edlere Geister die Höhen der antiken Staatsweisheit suchten, wobei sie an Platon einen Führer fanden. Die daraus entspringenden sogenannten Staatsromane sind ein spezifisches Erzeugnis der Renaissance, zwar von geringem wissenschaftlichem Werte, aber von kulturgeschichtlichem Interesse. Den meisten Ruhm erwarb Thomas Morus' Utopia, mit vollem Titel: De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia, zuerst in Löwen 1516 erschienen. Die Schilderung der idealen Gesellschaft wird einem Philosophen in den Mund gelegt, der die glückliche Insel bei seinen Reisen gesehen habe; in dem Namen desselben: Hythlodeus, d. i. Nichtigkeitenkrämer, liegt dieselbe Selbstironie wie in dem von Utopia, d. i. Nirgendland. Doch ist es Morus mit dem Umbau der Gesellschaft völlig Ernst; in den einleitenden Gesprächen zeichnet er das Elend der Armen und ihre Ausbeutung und hartherzige Behandlung durch die Reichen in ergreifender Weise. Platonisch ist es, wenn er die Abhilfe in der Gütergemeinschaft sucht und an Stelle einer luxuriösen Kultur die das Notwendige beschaffende Arbeit setzt, die in der den Wissenschaften gewidmeten Muße ihre Verklärung findet. Doch hält er sich nicht auf Platons Höhe, wenn er seine Utopier mit einer farb- und geschichtslosen Religion auskommen läßt. Hier zeigt sich ein Einfluß des Indifferentismus, dem sich die Humanisten, deren Kreise Morus angehörte, hingaben. Allein es liegt dieser bei ihm nur auf der Oberfläche; als er 1529 Kanzler von England geworden, trat er mutig für den Glauben und die Kirche ein und erlitt, nachdem ihn weder die Lockungen noch die Drohungen Heinrichs VIII., ja nicht einmal die Bitten der Seinigen an der Treue gegen die Kirche irre zu machen vermocht hatten, 1535 den Märtyrertod.

Als ein Gegenstück der platonischen Politeia bezeichnet ausdrücklich der Dominikaner Thomas Campanella, † 1639, seinen „Sonnenstaat", den er in einer Jugendschrift Civitas solis vel de reipublicae idea, dialogi politici darlegt. Als Sonne bezeichnet er das Staatsoberhaupt, das ein priesterlicher Herrscher ist, dem die

Vertreter der drei gesellschafterhaltenden Mächte: potentia, sapientia, amor zugeordnet sind; hier ist es ein weitgereister Genuese, der von dem Musterstaate berichtet. Wie bei Platon ist Ehe und Eigentum aufgehoben, die Arbeit für Männer und Weiber dieselbe. Die Jugendbildung soll sich nach den individuellen Anlagen abstufen; die geistige Arbeit ist das Hauptaugenmerk der Gesellschaft, aber auch die Leibesarbeit geschätzt, um so mehr, je härter sie ist. Die Beamten werden von den Staatsleitern eingesetzt, aber auf Vorschlag der alle Monate zweimal zu versammelnden Bürgerschaft. Eigentümlich ist Campanella die Scheidung des politischen Gebietes, welches dem Vertreter der potentia zugewiesen wird, von dem kulturellen: der Pflege der Wissenschaften, das dem Vertreter der sapientia zufällt, und der Gesundheitspflege und Wirtschaft, dem Bereiche des Vertreters der Liebe. Die drei Leitbegriffe entsprechen den proprincipia der Metaphysik, die wieder auf den augustinischen Termin: esse, nosse, velle zurückgehen.

Der augustinische „Gottesstaat" ist auf Campanellas reifere politische Schriften[1]) von bestimmendem Einflusse gewesen. Die Kirche mit ihrem Oberhaupte ist ihm die eigentliche Universalmonarchie, die sich zu der weltlichen wie die Seele zum Leibe verhält. Die ideale Höhe, in welcher sich auch diese seine Anschauungen halten, verhinderte nicht, daß Staatsmänner wie Richelieu ihnen ihr Interesse zuwandten.

Mehr den platonischen „Gesetzen" als der Politeia nachgebildet ist das Werk des Dalmatiners Franciscus Patricius, De institutione republicae, Paris 1575, 8⁰, in neun Büchern, gewidmet dem Senate von Siena. Als den besten Staat bezeichnet der Verfasser denjenigen, in welchem die Gesetze herrschen[2]). Eingehender als anderwärts wird das kulturelle Moment erörtert; das ganze zweite Buch handelt von der öffentlichen Pflege der Wissenschaften und Künste. Der Schwärmerei für das Altertum trägt Patricius

---

[1]) Monarchia Messiae Aix. 1633 und Delle libertà et della felice suggezzione allo stato ecclesiastico Aix. 1633. — [2]) De inst. reip. I, 5.

im achten Buche Rechnung, welches uns in die antike Welt mit ihren genii loci, penates, dii patrii usw. versetzt.

Die historischen Partien in Platons „Gesetzen" waren nicht ohne Einfluß auf die Bestrebungen, die geschichtliche Entstehung der Gesellschaft und der Rechtsbildung zu erforschen, welche zumal im 17. Jahrhundert neben die naturrechtlichen Konstruktionen des Staates traten; im allgemeinen jedoch ist auf diesem Gebiete Aristoteles' Staatslehre mehr maßgebend [1]).

5. Das Überwuchern des neuplatonischen Elementes, das Trachten nach einer phantasievollen Naturansicht und als Folge davon die Entfremdung von Aristoteles und die Vernachlässigung der Ontologie charakterisiert die Richtung des Platonismus, als deren Hauptvertreter der eben genannte Franciscus Patricius, † 1593, gelten kann, der nicht mit Unrecht physicus hermetico-platonicus genannt worden ist. Er ist ein Polyhistor, der nicht bloß politische und naturphilosophische Fragen behandelte, sondern auch über das antike Heerwesen schrieb, Polybius kommentierte und über Geschichtsschreibung und Redekunst schrieb [2]). Er untersuchte die Reihenfolge der platonischen Dialoge, gab die hermetischen Schriften in weiterem Umfange heraus, sammelte die Oracula chaldaica aus Proklos und anderen Neuplatonikern [3]), edierte aber auch den Kommentar des Johannes Philoponos zu Aristoteles.

Als die Grundlage seiner Naturphilosophie bezeichnet er: divina oracula, geometricae necessitates, philosophicae rationes, clarissima experimenta. Sein Verfahren aber ist eine kühne Konstruktion aus dem „Ersten" nach Weise des Proklos. Er beginnt in der Nova de universis philosophia seine Darlegungen mit den Worten: „Vor dem Ersten war Nichts, nach dem Ersten ist Alles, von dem Prinzip ist Alles, von dem Einen ist Alles, von dem Guten ist Alles; von dem drei-einigen Gotte ist Alles; Gott, das Gute, das Eine, das Prinzip, das Erste ist eines und dasselbe.

---

[1]) Unten §. 91, 5. — [2]) Vgl. Morhof, Polyhistor II, p. 239, 947 usw. — [3]) Im Anhange zu seiner Nova de universis philosophia Ferrara 1591, fol.

Von dem Einen kommt die Ureinheit (unitas primavia), von der Ureinheit kommen alle Einheiten, von den Einheiten die Essenzen, von den Essenzen die Lebensprinzipien (vitae), von den Lebensprinzipien die Seelen (mentes), von den Seelen die Geister, von den Geistern die Naturen, von den Naturen die Qualitäten, von den Qualitäten die Formen, von den Formen die Körper. All dies ist im Raume, im Lichte, in der Wärme; durch all dies wird uns die Rückkehr zu Gott bereitet und dies sei uns das wahre Ziel der Philosophie."

Sein Prinzip der Naturerklärung ist das Licht, in welchem er das aristotelische Form- und Bewegungsprinzip erkennen will. Er faßt es als Abglanz des Urlichtes, unter welchem Gesichtspunkte er die Welt als Panaugia, omnilucentia ansieht, mit Anwendung eines philonischen Ausdruckes; das Licht durchwaltet aber auch das All, das daher auch als Panarchia betrachtet werden kann; ebenso beseelt es das All, das danach Pampsychia heißt, und endlich gibt es ihm seine geschlossene Ordnung, auf der die Pancosmia beruht. Nach diesen Begriffen gliedert Patricius sein Werk.

Den Neuplatonikern, denen er sich in wesentlichen Punkten anschließt, folgt er leider nicht in ihrem Streben, mit Aristoteles Fühlung zu erhalten, vielmehr geht er auf die völlige Beseitigung von dessen Lehre aus. In der Zueignungsschrift seines Hauptwerkes bittet er Papst Gregor XIV. förmlich und feierlich, die aristotelische Philosophie aus allen Schulen zu verbannen und durch die platonische zu ersetzen, welche ihre Kraft auch in der Zurückführung der Protestanten zur Kirche bewähren werde. Die schon früher 1571 von ihm veröffentlichten Discussiones peripateticae enthalten leidenschaftliche Angriffe gegen Aristoteles' Person, und versuchen den Nachweis, daß die meisten seiner Schriften unecht, die echten kompiliert und wertlos seien. In der Schrift über die platonischen Dialoge behauptet Patricius, Aristoteles' Geheimlehre sei dieselbe gewesen, wie die Platons, der Ägypter, der Chaldäer und der alten Welt überhaupt, aber exoterisch habe er aus Haß gegen Platon Entgegengesetztes gelehrt. In der Abhandlung De dialec-

ticae ordine stellt der unermüdliche Polemiker 46 Punkte auf, in welchen die beiden Denker auseinandergehen, bei denen allen Platon dem Christentume nahekomme, Aristoteles dagegen widerspreche[1]). Die Scholastiker entschuldigt er, daß sie dessen Gottlosigkeit nicht erkannt hätten, weil sie nicht Griechisch verstanden; sie seien entschuldbar, weil sie bei jener eine Stütze der Frömmigkeit gesucht hatten[2]).

Bei Naturphilosophen verwandter Geistesrichtung, welche mehr das organische Leben ins Auge fassen, kann die Entfremdung von Aristoteles nicht so weit gehen, vielmehr bildet sich bei ihnen ein Synkretismus neuplatonischer und peripatetischer Elemente, dem zwar nicht selten schwung- und poesievolle Intuitionen entsprangen, der aber schädlich wirkte, weil er besonnenere Forscher abstieß und zur mechanischen und atomistischen Naturerklärung hintrieb. Der geniale Arzt Aurelius Theophrastus Paracelsus, aus der Schweiz gebürtig, † 1541, führte das Leben auf den Archeus, den Schutzgeist des Lebewesens, und dessen individuelle ἀρχή zurück, der im Grunde nur die ins Mythische zurückübersetzte Entelechie ist; der Archeus soll zunächst den unsichtbaren Astralleib des Wesens, des evestrum gestalten, der wieder das formende Vorbild des sichtbaren Leibes, idea corporis elementaris, ist[3]). Ein Anhänger von Paracelsus, der berühmte Chemiker Johann Baptist van Helmont aus Brüssel, † 1644, nennt den Archeus generationis faber ac rector und lehrt, daß derselbe die Materie gestalte als forma vitalis oder animalis juxta imaginis sui entelechiam. Dieselbe Verschränkung der ontologischen Begriffe zeigt Helmonts Bestimmung: Creator luce quidditatis specificâ archeum modo ineffabili illustrat et simul in unitatem concreti conectit. Der Prager Arzt Marcus Marci von Kronland, † 1655, definiert den Archeus als vis et potestas animae

---

[1]) Im Anhange zur Nov. de un. phil. fol. 50, abgedruckt bei Launoy de var. Arist. fort. Opp. IV, I, p. 216 und Werner, Der hl. Thomas III, S. 502 f. — [2]) In der Widmung der Nov. de univ. phil. — [3]) Vgl. Franz Strunz: „Th. Paracelsus, sein Leben und seine Persönlichkeit“ 1903 und R. Eucken, Beitr. zur Einf. in die G. der Phil. 1906, S. 22 f.

per systema ideale limitata ad vitaliter agendum; systema vero ideale est series idearum ab una radice ordinem et nexum ad se habentium[1]).

Paracelsus sprach mit hohem Schwunge und in volkstümlich anschaulicher Weise von dem Einklange aller Dinge, vermöge dessen ein Stern, ein Kristall und eine Blume ein und dasselbe Formprinzip zum Ausdrucke bringen können, ebenso von der Hinordnung des Menschen als Mikrokosmus auf die Welt als Makrokosmus, vermöge deren jener das Buch ist, in dem alle Heimlichkeiten der Natur zu lesen sind, während er doch selbst, wie die Frucht aus dem Samen, nur aus der Natur zu verstehen sei. Die ganze Denkrichtung ist aber doch nur ein verwilderter Platonismus: man sucht den Geist in den Dingen nicht im Sinne des Intellegiblen, sondern im Sinne des Geisterhaften; man erforscht die Natur nicht auf den in ihr liegenden Gedanken hin, sondern möchte belauschen, „wie ein Geist spricht zum andern Geist". Man begnügt sich nicht, mit Augustinus, in der species des Dinges, d. i. seiner ontologischen und ästhetischen Bestimmtheit, die Antwort auf die Frage, was es sei, zu erblicken[2]), sondern will mit theosophischer Verstiegenheit jedes Geheimnis des Daseins ergründen. In seinem „Faust" hat der junge Goethe in genialer Weise den Reiz dieser Denkweise und ihre Gefahren gezeichnet. Diese ohne Frage ideal angelegten Geister verkannten die Anker der echten Idealität und vergeudeten ihre Kraft, wo deren Sammlung gegenüber dem heranziehenden Materialismus und Rationalismus doppelt nötig gewesen wäre.

6. Den Kampf mit den herabziehenden und zerstörenden Mächten der Zeit nahmen die englischen Platoniker auf; wo ein Baco und ein Hobbes gewirkt hatten, mußte in edleren Geistern die Kraft wiedererwachen, mit der Platon die Sophisten niedergeschlagen hatte.

---

[1]) Idearum operatricium idea sive detectio et hypothesis illius occultae virtutis quae semina foecunda et ex iisdem corpora organica producit, Pragae 1635, 4$^0$, p. 418; ebenda p. 414, die Helmontschen Definitionen. — [2]) Bd. II, §. 61, 2.

Leider haben aber in England die Sophisten das Feld behauptet, und die Nachwelt würdigte die tiefsinnigen Männer nicht, welche es gewagt hatten, der verderblichen Zeitströmung entgegenzutreten; man schraubte den Aufklärer Locke zum Philosophen herauf und schwieg von dem echten Denker, der sein älterer Zeitgenosse war, von Cudworth.

Ralph Cudworth, † 1688, bildete mit dem gleichgesinnten Henry More, † 1687, fast durch vierzig Jahre die Zierde der Universität Cambridge und sammelte zahlreiche Schüler um sich. Er setzte dem Sensualismus ein Intellektualsystem[1]), dem moralischen Relativismus die Lehre von dem ewigen und unveränderlichen Sittengesetze entgegen[2]). Er lehrt mit Platon, daß die Ideen den Dingen die Wirklichkeit und den Erkenntnissen die Wahrheit geben. „Alle Wissenschaft und Weisheit in den geschaffenen Naturen, den Engeln wie den Menschen, ist nichts als das Teilnehmen an jener einigen, ewigen, unveränderlichen, unentwegten Weisheit, die in Gott lebt. So viel geschaffene Geister es gibt, so viele Abdrücke jenes einen urbildlichen Siegels gibt es, so viele Reflexe eines und desselben Antlitzes in Spiegeln verschiedener Art, von denen der eine ein schärferes, der andere ein verschwommeneres Bild zeigt, der eine der Lichtquelle näher, der andere ferner steht[3])." Die Wahrheit in den Dingen ist die Voraussetzung unserer Erkenntnis, aber sie starrt uns nicht leblos an, wie ein Automat, gewärtig, daß wir sie zu unserem Schmuck verwenden werden, sondern tritt mit unserem Geiste in lebensvollen Verkehr[4]). Die Ideen sind nicht leblose Modelle, daß das Wort eines Spötters auf sie Anwendung fände, deum nil facere nisi sartoris instar rerum essentias vestire existentiâ, sondern sie sind Leben und stiften Leben.

---

[1]) The true intellectual system of the universe, London 1678, lateinisch mit Noten von J. L. Mosheim: Systema intellectuale hujus universi, Jen. 1733, 2 vol. — [2]) Treatise concerning eternal and immutable morality, 1731, veröffentlicht; lateinisch von Mosheim im Anhange des genannten Werkes: De aeterna et immutabili rei moralis seu justi et honesti natura liber. — [3]) De aet. et immut. rei mor. nat. c. 3, §. 7. — [4]) Syst. intell. IV, 6, 2.

Als Bindeglied zwischen die Ideen und die Einzeldinge setzt Cudworth die plastischen Naturen, die er den Archeen der Chemiker vergleicht und mit einer Art geistigen Tätigkeit, die nur nicht als bewußte zu fassen sei, ausgestattet denkt. Cudworth tritt für einen geläuterten Hylozoismus ein, der die λόγοι σπερματικοί der Stoiker mit den Entelechien des Aristoteles verknüpft. Die törichte Abneigung mancher Platoniker gegen letzteren ist ihm fremd; er widmet den laudes philosophiae Aristotelicae einen Abschnitt, worin er erklärt, daß sie mit der Frömmigkeit und Religion übereinstimmender sei als die cartesianische; in vier Punkten habe der alte Denker das Richtige erkannt und erwiesen, indem er lehrte, daß das höchste Prinzip ein unkörperlicher Geist ist, daß die Natur dessen Werkzeug ist, nach Zwecken geleitet, nicht nach blinder Notwendigkeit wirkend, daß ferner Recht und Unrecht von Natur entgegengesetzt sei, nicht durch unsere Satzung, und endlich, daß es ein ἐφ' ἡμῖν gibt, d. h., daß der Mensch freien Willen hat.

Erweitert Cudworth die platonische Ideenlehre nach Seiten der Naturerklärung durch aristotelische Bestimmungen, so ergänzt er sie nach Seiten der natürlichen Theologie durch augustinische Anschauungen. Der menschliche Geist ist nach ihm auf die höchste Wahrheit hingeordnet, welche die ewigen Wahrheiten in sich begreift, die vor der Materie und der Welt gewesen sein und einen ewigen Geist, Gott, zum Träger haben müssen; zu diesen gehören die Grundlagen unserer Welterkenntnis: das Kausalprinzip, der Satz von der Zufügung des Gleichen zum Gleichen, die mathematischen Wahrheiten, aber auch die sittlichen Grundsätze, die αἰώνια δίκαια, wie sie Justinus Martyr nennt[1]). Die Feststellung der Wahrheiten der natürlichen Religion gegenüber dem Atheismus Hobbes' ist eine Hauptangelegenheit der Untersuchungen Cudworths, für die er die Anknüpfungspunkte im Mythus und der ältesten Philosophie, wozu er die Kabbalah rechnet, findet[2]).

---

[1]) Syst. int. 5, 1, §. 111 u. 112. Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums 1840, S. 267 f. — [2]) Näheres unten §. 92, 6.

Sucht Cudworth so Anschluß an Aristoteles und die christlichen Denker, so konformiert er sich doch denselben nicht in unzweideutiger Weise. Er lehrt, daß ein *φάντασμα* erst durch Hinzutritt eines *νόημα* Erkenntnis ergebe, aber daß dies der tätige Verstand vermittelt, kommt bei ihm nicht zur Klarheit, da er vielmehr der Ansicht von den angeborenen Ideen zuneigt. Auch bringt er die sinnliche und die intellektuelle Gewißheit nicht in den rechten Einklang; wenn er die Verständlichkeit als den Prüfstein der Gewißheit bezeichnet und sagt, nur das Reelle, welches wir im Denken ergreifen können, sei klar[1]), so liegt darin eine Wendung zum Intellektualismus.

Noch ungenügender ist sein Anschluß an das christliche Denken. Zwar durchbricht er rühmlichst die Schranken, welche ihm sein anglikanisches Glaubensbekenntnis setzte; er läßt die finstere Ansicht, daß der Sündenfall die höhere Erkenntnis und den freien Willen ausgetilgt habe, nicht gelten; er nimmt unbedenklich bei den Heiden Reste natürlicher Gotteserkenntnis an und spricht dem Menschen einen Zug zum Guten zu; aber es fehlt viel, daß er die Frucht dieser Einsichten erntete. Er dehnt die irenischen Bestrebungen, die er mit den Cambridger Theologen teilt, nur auf die protestantischen Sekten, nicht auf die katholische Kirche aus[2]): so blieb ihm der Zusammenhang der Ideenlehre mit der Anschauung von der substantiae fidei, von den spirituellen Gütern, vom Gesetze Christi und der Kirche verborgen. Dafür wirken in seiner Gedankenbildung sozinianische Elemente mit; seine Zusammenstellung der platonischen Trias und der christlichen Trinität gab allerseits Anstoß[3]); der lutherische Theologe Mosheim findet als Kommentator seiner Schriften „zahlreiche Gelegenheiten zu berichtigender und nachbessernder Tätigkeit"[4]), wobei er freilich lediglich Willkür an Willkür mißt. Cudworths unklare Theologie war unvermögend, seinem Platonismus die rechten Direktiven zu geben, und es war kein Wunder, wenn

---

[1]) De aetern. et imm. 5, 12. — [2]) Mosheim zu Syst. Inf. Praef. XXXI, nach Burnet, History of his own time II, p. 188. — [3]) K. Werner, Geschichte der apol. Literatur V, S. 25. — [4]) H. v. Stein, Geschichte des Platonismus III, S. 180.

bei seinen Genossen Whichcote und John Smith der Rationalismus platzgriff. „Die Männer von Cambridge reden von der vernünftigen Religion und der religiösen Vernunft und übersehen dabei, daß nach Abzug der persönlichen Momente und individuellen Einflüsse, die bei ihnen maßgebend waren, nur eine Vernunftreligion übrig bleiben konnte[1].“ Die fruchtbare Erneuerung der platonischen Lehre ist eben nur auf fester christlicher Grundlage möglich; es ist ein Widerspruch, die Weisheit der Vorzeit wiederbeleben zu wollen und die Weisheit der Kirche zu verschmähen, auf die Verwandtschaft unseres Wahrheitsuchens mit dem der Alten hinzuweisen und die christliche Zeit, welche die Kontinuität der Gedankenarbeit herstellt, zu überspringen.

So war das viele Treffliche, das wir bei Cudworth finden, nicht widerstandsfähig gegen die verflachende Zeitströmung; im 18. Jahrhundert würdigten nur einzelne Tieferblickende seine Bedeutung; zu ihnen gehörte der Göttinger Philologe Johann Matthias Gesner, der von seinem Hauptwerke sagt: „Schon dieses Buch sollte uns antreiben, Latein zu lernen; wer die wichtigsten Lehren über Gott, die göttlichen Dinge, die menschliche Seele und die Anschauungen der Alten darüber kennen lernen will, mag schon zu diesem Zwecke die lateinische Sprache erlernen[2].“ Henry More, Cudworths complatonicus, war von der cartesianischen Philosophie zur platonischen vorgedrungen und meinte, daß sich beide wie Leib und Seele ergänzen. Die platonische Gleichsetzung von Materie und Raum führte er zu einer Substanzierung des Raumes fort, in dem die Materie umtreibe: Extensum immobile, a materia mobili distinctum, non est imaginarium quiddam, sed reale saltem, si non divinum[3]). Mit Platon nimmt er eine Weltseele an, welche das All so durchdringt und belebt wie die formae seminales die Einzeldinge, für die sie das principium hylarchicum sind. Eigentümlich ist ihm der Vergleich des Geistes mit einer von innen

---

[1]) G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge 1892, S. 102. — [2]) Isagoge in erud. univ. ed. Niclas II, p. 116. — [3]) Enchir. metaph. 8.

erleuchteten Kugel, aus deren zentralen Teilen die Gedanken hervorgehen, welche durch die von der Peripherie kommenden Sinneseindrücke wachgerufen werden; das schöne, poetische Bild ersetzt aber, so wenig wie Cudworths Ansicht, die Lehre vom tätigen Verstande, die sich in dieser Zeit allenthalben zu verdunkeln beginnt. Mit Mores Ansicht vom Raume hängt zusammen, daß er auch die Geister räumlich denkt, nur durch eine vierte Dimension vor den Körpern ausgezeichnet. Von More stammt die Verwendung des Ausdruckes monas zur Bezeichnung der letzten belebten Elemente der Körper, den Leibniz nochmals zu Ehren brachte[1]).

7. Die Doktrin der Platoniker von Cambridge hat einen namhaften, viel zu wenig beachteten Einfluß auf die Anschauungen des großen Mathematikers und Physikers Isaac Newton ausgeübt. Seine Entdeckungen stehen zwar nicht in so sichtlichem Zusammenhange mit der antiken Kosmologie wie die Keplerschen, allein ein solcher fehlt doch keineswegs. Wir sind über Newtons Entwickelungsgang nur wenig unterrichtet, und man hat von ihm gesagt, er gleiche dem Nile, den man nur als stolzen Strom kennt, ohne um seine Quellen zu wissen. Sein unmittelbarer Vorgänger, welcher vor ihm den Satz aufgestellt, daß die anziehende Wirkung der Sonne auf die Planeten dem Quadrate von deren Abständen von ihr proportional ist, der französische Astronom Ismael Boulliau, † 1697, war mit den Alten in hohem Grade vertraut; er gab den Theon von Smyrna 1644 griechisch und lateinisch mit Kommentar heraus, und im folgenden Jahre Manilius' astronomisches Lehrgedicht; seine eigene Theorie legte er in den beiden Schriften: Philolaus seu de vero systemate mundi 1639 und Astronomia philolaica 1655 nieder. Die Lehre von der Fernwirkung der Körper, actio in distans, welche für Newton charakteristisch ist, hatte schon Alexander von Aphrodisias aufgestellt, was dem gelehrten englischen Physiker schwerlich unbekannt geblieben sein dürfte. Ohne Frage ist Henry Mores Lehre vom Raume, welche eine platonische Hinterlage hat,

---

[1]) Chr. Wolff, Cosmologia §. 182.

von Einwirkung auf Newtons Ansicht gewesen. More und Cudworth standen 1660, als der siebzehnjährige Newton die Universität Cambridge bezog, in der Mitte ihrer Lehrtätigkeit, und nur neun Jahre später wurde Newton ihr Kollege; sie übten aber auf die jüngeren Gelehrten großen Einfluß, der sich sogar bei dem wesentlich anders gearteten John Locke geltend machte[1]); um so mehr ist dies bei Newton anzunehmen, dessen mystischer Zug jenem Platonismus entgegenkam, wie er denn die Erklärung der Mannigfaltigkeit der Welt aus den Ideen und dem sie verwirklichenden Willen Gottes gelten läßt. Seine Auffassung des Raumes kann man sogar eine theosophische nennen: er faßt ihn als die substanzierte göttliche Allgegenwart, als das sensorium Dei, vermöge dessen Gott die Dinge von innen erblickt (res ipsas intime cernit), sie ganz durchschaut und ganz in sich faßt (totas intra se praesens praesentes complectitur[2]). Gott ist allgegenwärtig nicht allein durch seine Kraft (virtus), sondern durch seine Substanz, denn Kraft ohne Substanz kann nicht bestehen; er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Gehirn, ganz Arm, ganz Sinn, ganz Verstand, ganz Tatkraft, nicht in menschlicher, nicht in körperlicher, sondern in einer uns unbekannten Weise[3]). Mit diesen Anschauungen hängt Newtons Lehre von der Fernwirkung zusammen, die allerdings mit Recht beanstandet worden ist.

Man hat in seinen Prinzipien der kosmischen Attraktion und Repulsion etwas den antiken Intuitionen von Liebe und Haß Ähnliches erblicken wollen, so daß auf diesen Begriffen ein Widerschein des Mythus läge. Wenn Newton von den weltdurchwaltenden Gesetzen spricht, so kann dies an die das Dasein tragenden Ideen Platons erinnern; noch mehr bei den Newton nachsprechenden Epigonen: „Wie oft hören wir doch jetzt von ewigen unveränderlichen Gesetzen, denen alle veränderlichen Erscheinungen unterworfen sind... nicht einmal daran fehlt es, gelegentlich diese Gesetze als thronend

---

[1]) G. v. Hertling, John Locke und die Schule von Cambridge 1892. — [2]) Optica III, Quaest. 28. — [3]) Naturalis philosophiae principia mathematica. London 1687, III, Scholion generale.

über aller seienden Wirklichkeit dargestellt zu sehen, ganz in jenem überhimmlischen Orte, in dem Platon seine Ideen heimisch nannte[1])." Newton war wenigstens auf dem Wege der Hypostasierung der Gesetze und mußte in ihn geraten, weil er die substantialen Formen des Aristoteles verwarf, darin von der Cambridger Schule abweichend; wenn die Formen, die Bestimmtheiten des Seins, beseitigt werden, so verlieren die Gesetze, die Bestimmtheiten der Betätigung unvermeidlich ihre Basis[2]).

Den mit dem Formbegriffe so nahe verwandten Zweckbegriff läßt Newton bestehen. Er tadelt die Philosophen, welche das Chaos erfanden; die wunderbare Einheit des Planetensystems ist nur durch einen vorausgehenden Plan zu erklären; das Zusammenwirken der kosmischen Kräfte erklärt den gegenwärtigen Bestand, allein im Anfange bedurfte es eines Stoßes, der die Maschine in Gang setzte. Den zwecksetzenden Schöpfer erkennt aber Newton auch als den gebietenden, und er betont das gesetzhafte Element der Welterklärung stärker, als selbst die Platoniker seiner Zeit: „Wir erkennen Gott durch seine Eigenschaften und Attribute, durch die weise und beste Einrichtung (structura) der Dinge und durch die Zweckursachen, aber wir verehren ihn wegen seiner Herrschaft. Ein Gott ohne Herrschaft, ohne Vorsehung und Zweckursachen ist nichts anderes als Fatum und Natur; erst die Herrschaft über geistige Wesen konstituiert den Gottesbegriff." Aus der Herrschaft Gottes folgern wir erst seine Lebendigkeit, Intelligenz und Macht[3]). Die Naturforschung führt zu dem Herrn der Welt hinauf und bahnt der Moral den Weg, die uns seine Gewalt über uns, sein Recht auf uns, seine Güte gegen uns durch das natürliche Licht in uns erkennen macht. „Hätte die Alten nicht der Kultus falscher Götter verblendet, so wäre ihre Moral weiter gekommen, als bis zu den vier Kardinaltugenden; anstatt Seelenwanderung, Gestirnverehrung und Heroenkult hätten sie gelehrt, wie unser wahrer und

[1]) H. Lotze, Logik, 1874, S. 507. — [2]) Vergl. Bd. II, §. 84, 4 und unten §. 93, 2 a. E. — [3]) In dem vorher angeführten Scholion.

wohltätiger Urheber zu verehren ist. Dies hatten die Urväter getan, bevor ihr Sinn und ihre Sitten der Verderbnis verfallen waren; denn das Moralgesetz war von Anbeginn den Völkern gegeben: jene sieben noachidischen Gebote, deren erstes der Glaube an einen Herrn und höchsten Gott und dessen Verehrung ist, ein Prinzip, ohne welches die Tugend nichts als ein leerer Name wäre [1])."

Auch in diesem Zurückgehen auf die Urweisheit zeigt sich Newtons Anschluß an die Cambridger Platonikerschule. Der geniale Forscher gibt dem übernatürlichen Elemente die ihm gebührende Stellung in seinem Gedankenkreise, das intellegible ist durch seinen Platonismus vertreten und das empirische durch die analytische Methode, welche Newton der Naturforschung vorschreibt; allein der rechte Zusammenschluß aller drei Momente fehlt doch. Es werden Atome nach Demokrits und Gassendis Vorstellung angenommen, eine Weltseele nach Henry Mores Vorgange und ein göttlicher Gesetzgeber, aber es fehlt die Anerkennung, daß die Sinnenwelt von intellegiblen Formen getragen wird, welche uns zu den Zwecken, Gesetzen und Ideen den Zugang gewähren, wenn wir die in ihnen liegenden Gedanken nachdenken. Zu jener christlichen Naturbetrachtung, die sich in dem Satze zusammenfaßt: Sensibilia intellecta manu ducunt in intellegibilia divinorum, erhebt sich Newton nicht, obwohl er deren Voraussetzungen besitzt, einzeln, aber ohne die richtige Verbindung.

Newtons Lehre regte zunächst zu einer teleologischen Naturbetrachtung an; William Derham schrieb eine „Physicotheologie" und eine „Astrotheologie", welche mit dem Boyleschen Preise [2]) gekrönt wurde; auch Samuel Clarkes Gottesbeweise ziehen Newtonsche Argumente an; erst Voltaire stempelte den großen Physiker zum Vorläufer der glaubensfeindlichen Aufklärung [3]). Die metaphysischen Grundlagen seiner Lehre schob man zurück; die Teleologie, welche unbequem war, ließ man ganz fallen, die actio in distans nahm

[1]) Optica III, An. 31. — [2]) Oben §. 86, S. 21. — [3]) Elements de la philosophie de Newton mise à la portée de tout le monde. Amsterdam 1738.

man in den Kauf; „der zunehmende Relativismus brachte es bald mit sich, daß man es für den Fortschritt der Wissenschaften nicht mehr für erforderlich hielt, einen völlig befriedigenden Anfangspunkt zu haben“ [1]), d. h. man verzichtete auf die ontologische Begründung der Naturwissenschaft und damit auf ihre gliedliche Stellung innerhalb der Gesamtwissenschaft. Man pries Newton, aber setzte seine Größe nur in das, was man von ihm für die Tagesinteressen brauchen konnte, uneingedenk, daß sie nicht zum geringsten in dem Zusammenhang seiner Forschung mit der großen Gedankenbildung des wiedererweckten Platonismus besteht.

---

[1]) A. Lange, Geschichte des Materialismus, 1866, S. 360.

§. 90.

## Der Aristotelismus der Renaissance.

1. Aristoteles bedurfte keiner Wiedererweckung wie Platon, da ihm auch im Abendlande zu keiner Zeit die Schüler und Verehrer ausgegangen waren; was den Vertretern der Renaissance in bezug auf ihn oblag, war, ihn von einer neuen Seite, im Lichte der zugewachsenen philologischen und antiquarischen Erkenntnisse zu zeigen. „Der wahre Aristoteles“ war das Schlagwort der Zeit; im Grunde hatte zwar auch das Mittelalter diesen gesucht, aber es hatte den wahrheitredenden dafür genommen; den schwankenden oder dunkelredenden Aristoteles hatte man in melius erklärt, dem irrenden durch Berichtigung seines Irrtums den Stachel genommen. Dabei gab man sich freilich nicht Rechenschaft darüber, daß der weise, der schwankende und der irrende Aristoteles eine unteilbare historische Erscheinung darstellt, die in ihrer Eigenart und nach ihren Voraussetzungen zu erkennen, ebenfalls eine Aufgabe der Forschung ist. Diesen historischen Aristoteles galt es nun als den wahren zu suchen. Die am lautesten nach ihm rufenden waren freilich am weitesten von ihm entfernt: jene neologischen Humanisten von dem Schlage Polizianos, welche in noch höherem Grade als die Scholastiker mit vorgefaßten Meinungen an die Sache gingen, da ihnen Aristoteles für um so wahrer galt, je weiter er von dem „teutonischen, scholastisch-barbarischen“ abstand und je mehr er der nominalistischen Flachheit zugänglich war[1]). Diese Wortführer taten

---

[1]) Bd. II, §. 83, 1 u. 2.

dem Aristoteles noch weit mehr Gewalt an als die Scholastiker, indem sie ihn nur als Schulhaupt des Lyceums gelten ließen, aber von seinem Berufe als Weltlehrer nichts wissen wollten, zu welchem doch die Kraft und die Keime schon in dem griechischlehrenden Aristoteles müssen gelegen haben, so daß die Forschung notwendigerweise beide ins Auge zu fassen hat.

Zum Glück gab es unter den Freunden der neuen Studien auch solche, deren Geist eine genügende Spannweite hatte, um die älteren Erkenntnisse und die neuen Gesichtspunkte auch in dieser Frage miteinander verbinden zu können, und ihnen ist zu danken, daß ein Lyceum von neuer Form ins Leben trat, ein drittes Glied der Reihe, in welcher das alte, griechischredende das erste, und das scholastischlehrende das zweite Glied bildet, ein griechischverstehendes, klassisches Latein schreibendes und zugleich christlichdenkendes Lyceum. Die Männer, welche zu diesem Lyceum den Grund legten, sind zum Teil dieselben, die der neuen Akademie Bahn brachen; Bessarion nahm den vor den Türken fliehenden Theodoros Gaza gastlich auf und vermittelte dessen Einführung in die lateinische Sprache und Gelehrsamkeit, welche ihm der Pädagog Victorinus von Feltre angedeihen ließ; in Rom und Ferrara wirkte Theodoros bis zu seinem 1478 erfolgten Tode als Lehrer der aristotelischen Philosophie; seine Übersetzung naturwissenschaftlicher Schriften des Aristoteles gehören zu den frühesten Arbeiten derart und werden von den Zeitgenossen wegen der Erweiterung des lateinischen Sprachschatzes gelobt[1]). Der Mediceer Cosmus, der Ficinus zum Platoniker ausbilden ließ, berief Johannes Argyropulos als Lehrer des Griechischen in sein Haus und als Vertreter der aristotelischen Philosophie an die platonische Akademie von Florenz, wo er bis zu seinem Tode 1486 wirkte und an Demetrios Chalkondylas, einem Schüler des Theodoros, † 1511, einen Nachfolger fand. Ein Denkmal des Fleißes griechischer und lateinischer Aristoteleskenner jener Zeit ist die erste Gesamtausgabe von dessen Schriften, welche

[1]) Brucker, Hist. crit. phil. IV, 1, p. 64.

im aldinischen Verlage zu Venedig von 1495 bis 1498 in fünf Foliobänden erschien und zugleich kommentierende Schriften von Alexander von Aphrodisias u. a. enthielt.

Was Florenz für den Platonismus, wurde Padua für die aristotelische Lehre. Hier lehrte seit 1497 der Venetianer Nicolaus Leonicus Thomäus, Schüler von Demetrios Chalkondylas und zugleich Verehrer Platons; aus seinem Kommentar zu den Parva naturalia[1]) können wir entnehmen, daß er nicht den neologischen Humanisten angehört, obzwar auch diese seines Lobes voll sind[2]). Er bekennt sich in der Vorrede zu der nova scribendi ratio, sowie zum Dienste der Musen und der bonae artes und tadelt die scholastischen Kommentare mit ihren, die Anfänger verwirrenden Teilungen und Unterteilungen; aber er rügt auch den gesuchten und gedrechselten Stil, da er gerade auf die gangbaren Ausdrücke Gewicht lege: Non enim verba in iis (vocabulis), sed res ipsas consectandas et inveniendas esse duximus. Auch in der Durchführung zeigt er seinen Zusammenhang mit dem scholastischen Realismus. Er stellt an Aristoteles aus, daß dieser die Ideenlehre verwirft; in der Erkenntnislehre vereinigt er beide Philosophen durch die Bestimmung, daß der Seele die Begriffe potentiell innewohnen, also in gewissem Betracht von einer Wiedererinnerung gesprochen werden könne. Non imprimuntur, heißt es im Proömium der Schrift, novae a sensilibus formarum in anima species, sed cum dicimus, animam speciem quampiam ab externis rebus accipere, intellegi nimirum volumus, eam ad illorum praesentiam excutere proferreque in actum earum rerum species in sese repositas et latentes.

In Frankreich wirkte für den neuen Aristotelismus Jacobus Faber, nach seinem Geburtsorte Etaples in der Picardie Stapulensis genannt, ein viel gereister, tätiger, wie es scheint, auch streitlustiger Mann, als Protestant 1537 in hohem Alter gestorben; er ist ein Verehrer von Nicolaus von Cues und der Lehrer von Bovillus[3]),

[1]) Paris. 1530; Ven. 1540, fol. — [2]) Brucker, l. c., p. 156. — [3]) Oben S. 87, 6.

hat also auch mit der Richtung dieser Denker Fühlung. Aristoteles stellt er aber als Lehrer und Führer über die anderen Weisen. Im Prologe zu seiner „Kunstmäßigen Einführung" in dessen Ethik[1]) sagt er: „Das Menschenleben wird durch ein Doppeltes vervollkommnet: durch Handeln und durch Betrachtung; Aristoteles' Philosophie hat mit beidem zu tun; er war in der Logik der scharfsinnigste Vernunftlehrer, in der Physik ein denkender Kenner der Welt, in der Ethik umsichtig und werktätig in vollem Maße (totus prudens et activus), in der Politik Rechtskenner und Metaphysiker, Priester und Theologe zugleich. Will man in rechter Weise (rationaliter) in die Philosophie eindringen, so muß man zunächst in seiner Logik Unterweisung erhalten, sich dann zur Ethik wenden, welche die Führerin und Lehrerin eines beglückten Lebens ist, damit man mit geläutertem Geiste zur Betrachtung der natürlichen und göttlichen Dinge aufsteigen kann, ein Weg, bei dem ebensowohl Platons als Aristoteles' Weisungen eingehalten werden."

Zur Beseitigung des Vorurteils, daß der Aristotelismus mit der Überlieferung brechen müsse, um in den humanistischen Studien eine Stelle zu erhalten, trug viel bei, daß kirchentreue Humanisten von Namen ihre Latinität in seinen Dienst stellten. Der berühmte französische Stilist Marcus Antonius Muretus hielt 1563 in Rom vielbesuchte Vorträge über die aristotelische Ethik; der Mailänder Humanist M. A. Majoragius, in quo linguae latinae nitor singularis fuit[2]), zeigte, daß man auch bei der Erklärung Ciceros von aristotelischen Lehren Gebrauch machen könne, was ihn mit Nizolius[3]) in literarische Fehden verwickelte[4]). Das ungeschwächte Ansehen, in welchem sich Aristoteles' Rhetorik und Poetik erhielten, erleichterten die Verschmelzung des ihm geltenden Interesses mit den auf Sprachkunst gehenden Zeitbestrebungen.

---

[1]) Artificiosa introductio in libros ethices Aristotelicae Arg. 1511. Mit Zusätzen von Fabers Schüler, dem Polen Jodocus Clichtoveus. — [2]) Morhof, Polyhistor II, p. 57. — [3]) Bd. II, §. 83, 4. — [4]) Brucker, Hist. crit. phil. IV, 1, p. 192 sq.

2. Noch wichtiger war es, einen Einklang zwischen den aristotelischen und den im Aufschwunge ihnen vorangeeilten platonischen Studien herzustellen. Hier hatten die leitenden Männer vorgearbeitet; so exklusive Platoniker, wie Plethon und Patricius, und Aristoteliker, wie Gennadios und Georgios von Trapezunt, fanden geringe Nachfolge; die Schulhäupter, wie Ficinus und Leonicus, suchten Verständigung. Eine solche lag auf dem Gebiete der Ethik am nächsten, da die christliche Moral das Bindeglied darbot. Der Dominikaner Chrysostomus Javellus verband in seiner Moralphilosophie mit Glück platonische und peripatetische Elemente[1]. Franz Piccolomini, welcher die Philosophie in Siena, Perugia und Padua lehrte, † 1604, geht in seiner Universa de moribus philosophia in gleichem Sinne vor; er untersucht auch die Methode der Ethik und erklärt die synthetische, vom Einfachen und den Prinzipien ausgehende für die richtige, in der auch seiner Ansicht nach Platon und Aristoteles im wesentlichen zusammengehen. Gegen ihn trat der strengere Aristoteliker Jacob Zabarella in Padua auf, mit der Forderung, die Ethik müsse von dem uns Bekannteren ausgehen, wie es die nikomachische tue[2]. Piccolomini pflegte von den beiden großen Denkern zu sagen, sie seien die beiden Augen des menschlichen Geistes, die seiner Sehkraft die Richtung geben, und wer sich des einen von beiden entschlage, taumle im All herum wie ein Cyklop. Auf dem Boden der Moral sucht auch Jacob Mazonius oder Mazzoni, der in Pisa lehrte, berühmt wegen seines Gedächtnisses, die Annäherung der beiden Systeme herbeizuführen. Er vergleicht die Reinigung der Seele, welche Pythagoras und Platon forderten, mit der *παιδεία*, die bei Aristoteles zur Tugend führt[3], und findet in der Auffassung des kontemplativen und des tätigen Lebens Übereinstimmung zwischen den beiden Moralsystemen[4].

---

[1]) Bd. II, §. 79, 2. — [2]) Vgl. Brucker, Hist. crit. phil. IV, 1, p. 206 sq. — [3]) J. Mazonii Caesenatis, in almo gymnasio Pisano Aristotelem ordinarie, Platonem vero extra ordinem profitentis, In universam Platonis et Aristotelis philosophiam praeludium sive de comparatione, Pl. et Ar., Ven. 1597 fol., p. 142 sq. — [4]) Ib. p. 234 sq.

Auch den Gegensatz des Aristoteles gegen die älteren Philosophen sucht er geringer darzustellen, als er erscheint; Mazonius' Darstellung ist jedoch mehr rhetorisch als spekulativ, darum vielleicht für jene Zeit um so wirksamer.

Auf dem Boden der Physik unternahm den Ausgleich beider Denker herzustellen der berühmte französische Arzt Symphorianus Camperius (Campegius) in seiner Schrift über den Einklang von Platon und Aristoteles, Galenus und Hippokrates [1]) und baute ein encyklopädisches Werk auf die gemeinsamen Anschauungen der beiden Philosophenschulen [2]); das Eingreifen gelehrter Mediziner in die philosophischen Fragen war in der Renaissancezeit nichts Ungewöhnliches. Die Naturphilosophie behandelt in gleichem Geiste der Spanier Sebastian Foxius Morzelius (al.: Morzillus), ein frühreifes Talent, dem die Entfaltung nicht beschieden war: von Philipp II. aus den Niederlanden als Erzieher des Infanten Carlos berufen, kam er in der Blüte der Jahre durch einen Schiffbruch ums Leben. Sein Werk bietet keine prinzipiellen Auseinandersetzungen der beiden Systeme, sondern zieht sie nur gemeinsam bei den einzelnen Fragen heran [3]).

Auf die ontologischen Fragen, in denen die Abweichungen der beiden alten Denker am meisten hervortreten, geht Gabriel Buratellus, ein Augustiner-Eremit aus Ancona, näher ein, der sein Vorhaben ein **opus diu desideratum et a veteribus ac recentioribus pollicitum, non tamen absolutum**, nennt. Von den zehn Büchern, welche das Werk [4]) umfaßt, handelt das erste von der Ideenlehre, welche als eine ältere, vorplatonische Anschauungsweise bezeichnet wird, die vorzugsweise durch Dionysius den Areo-

[1]) Symphonia Pl. et Ar. cet. Lugd 1616. — [2]) Libri septem de dialectica, rhetorica, astronomia, musica, philosophia naturali, medicina et theologia, de legibus et republica et de moribus ex Aristotelis et Platonis sententia Bas. 1537, 8°. — [3]) S. Foxii. M. Hispalensis De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione, Libri V, Paris 1560, 8°, auch zu Wittenberg gedruckt 1589. — [4]) Praecipuorum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio, Ven. 1573, 12°.

pagiten dem christlichen Denken zugeführt worden. Buratellus erkennt, daß Platon die Ideen einführte, um ein Erkenntnisprinzip in der Seele und zugleich ein gestaltendes Prinzip über und in den Dingen zu erhalten; auch die symbolischen Ausdrücke Platons nimmt er in Schutz: ideas esse in concavo lunae, was dem Apologeten vielen Spott eingetragen hat. Die Ideen haben in Gott ein Esse virtuale, im Worte (Logos) ein Esse formale, im Menschengeiste ein Esse participatum [1]). Die Ideen in Gott erkennt auch Aristoteles an, wenn er von dem Guten spricht, welches im Feldherrn, d. i. in Gott, ist, und dasselbe von dem Guten im Heere, d. i. in der Welt, unterscheidet; jenes ist der ordo idearum in Divina mente, ad cujus similitudinem ordo iste in mundo factus est; da Aristoteles nun als das ordnende Prinzip in den Dingen die Form ansieht, so muß er auch in Gott, als der reinen Form, das höchste Prinzip aller Ordnung anerkennen [2]). In gleicher Weise werden Aristoteles' Aussagen über das *εἶδος* als Instanzen für sein stillschweigendes Gutheißen der sonst heftig befehdeten Ideen verwendet und wird geschlossen: Apparet quomodo etiam Aristoteles universalia in ideas posuit et quomodo impuguaverit potius verba Platonis quam sensa; verum est igitur, quod principio diximus, dissidium hoc inter hos egregios philosophos magis esse in verbis, quam in re [3]). Die aristotelischen Argumente gegen die Ideenlehre, deren der Autor 38 zusammenstellt, werden am Schlusse des Buches besprochen. Das zweite Buch handelt von dem Verhältnisse des Einen und des Seienden mit Bezug auf Picus' einschlägige Schrift, dessen Darlegungen Buratellus beipflichtet; die übrigen Bücher erörtern die Natur des Geistes, die *ἀνάμνησις*, das Sehen, das höchste Glück, die Ewigkeit, die Zeit, die communio rerum omnium, die Materie und Privation in dem gleichen konziliatorischen Sinne.

In anderer Form behandelt die prinzipiellen Differenzen der beiden Philosophen der Pariser Aristoteliker Jacob Carpentarius

[1]) L. l. fol. 10b. — [2]) Fol. 22b. Ar. Met. XII, 10, 1, s. oben §. 89, S. 82. — [3]) Fol. 24a.

aus Beauvais, indem er die dem Alcinous zugeschriebene, die Aufhebung jener Differenzen begünstigende „Anleitung zur platonischen Lehre“[1]) zugrunde legt, kommentierend erörtert und in Digressionen beleuchtet[2]); durch das Ganze zieht sich die Polemik gegen Petrus Ramus[3]), den logodaedalus, archisophista, academiae Parisiensis methodicus, welchen der Autor, aber meist, mit Anspielung auf eine polemische Schrift Galens': Thessalus nennt. In der Einleitung legt Carpentarius dar, daß die beiden großen Denker ein verschiedenes Interesse haben, der eine ein theologisches, der andere ein naturwissenschaftliches: Plato divinus, opificem rerum omnium deum, primam efficientem causam externam, in primis principiis statuit; Aristoteles naturae genius (ὁ δαιμόνιος), ea tantum pro efficientibus in principiis physicis retinet, quae in ipsis rebus sunt et in iis alterius naturae, id est formae, rationem obtinent[4]). Wo Aristoteles sich höher aufschwingt, nähert er sich Platon; Alcinous ist berechtigt, den reinen Actus des göttlichen Erkennens mit der Idee gleichzusetzen; beide Begriffe drücken die ewige Weisheit Gottes aus. „Sie ist, von uns aus angesehen, das erste Erkennbare (primum intellegibile), wie das Sonnenlicht das erste Sichtbare, da sie uns das Erkennen, den Dingen aber das Erkanntwerden gewährt, unseren Geist erleuchtet und zugleich die in den Gegenständen verborgene Wahrheit aufdeckt, wie das Sonnenlicht unserem Auge das Sehen, den Gegenständen aber die Sichtbarkeit gewährt. Dieselbe Weisheit Gott-Vaters sendet die Strahlen der Vervollkommnung in den Schoß der Materie und läßt Einzelwesen entstehen und in ihrer Natur beharren, und so heißt sie die erste und höchste Vollendung, da ihre Strahlen den natürlichen Formen der Materie mitgeteilt sind. Diese mitgeteilten Strahlen nun hat Aristoteles die ersten Vollkommenheiten der Naturkörper genannt, da ihm die Natur nichts Vollkommeneres auf-

---

[1]) Nach Freudenthal heißt der Autor Albinus, vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, IV³, S. 805. — [2]) Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio, Paris 1573, 4⁰, II tom. — [3]) Vgl. Bd. II, §. 83, 4. — [4]) L. l. Praef. fol. 4a.

wies. Platon aber hat, in der Überzeugung, daß diese der Materie mitgeteilte Vollkommenheit von der Idee herstamme und zwar wie ein Abbild von seinem Vorbilde, die Vollkommenheit auf die erste Ursache, die Alcinous *μέτρον* nennt, auf die Idee zurückgeführt und erst die zweite den natürlichen Formen zugesprochen, die er deshalb nicht zu den ersten Prinzipien der Natur zählt [1])."

Carpentarius weist nach, daß Aristoteles keinen Grund habe, die Ideenlehre zu befehden, da seine *δεύτεραι οὐσίαι*, so wie sein *τὸ τί ἦν εἶναι* den Ideen verwandt seien; auch komme er in der Wissenschaftslehre Platon nahe; wenn er sagt, unser Geist verhalte sich zu den höchsten Prinzipien wie das Auge des Nachtgevögels zum Lichte, so sei dieses Licht nicht so gar verschieden von der Ideenwelt [2]). Die Überschätzung des Dissenses führt Carpentarius ganz richtig auf die nominalistische Verwässerung der aristotelischen Lehre zurück; wenn der Thessalus methodicus behaupte: Platonis ideam nil aliud esse, quam genus logicum, so sei dies ebenso falsch, als wenn er leugne, daß die Idee von Platon secundum essentiam a rerum communione separata gedacht worden sei, beides eine opinio puerilis [3]). Aber auch eine Annäherung der beiden Systeme durch Abschwächung ihrer Lehren verwirft der Autor. Als Erklärer des Aristoteles schätzt er Albertus und den Aquinaten, aber er verschmäht Scotus und tenebricosa illa omnia quae istiusmodi homines pepererunt [4]).

Für den Wert und die Unerläßlichkeit seines Vorhabens führt er vielfache Äußerungen und Schriften von Zeitgenossen an; so mit besonderem Lobe das Buch von Bernardinus Donatus: De platonicae et aristotelicae philosophiae differentia [5]) und einen gelegentlichen Ausspruch von Julius Cäsar Scaliger, dem älteren der beiden berühmten Scaliger, † 1558, aus dem Kommentare zu Theophrasts Schrift De plantis: Cum utriusque

---

[1]) Ib. I, p. 222. Der Text enthält einen Druckfehler, es muß heißen: perfectio cujus radii sunt in formis naturalibus ipsi materiae communicati anstatt: communicatis. — [2]) Ib. I, p. 204 sq. — [3]) Ib. p. 210. — [4]) Ib. II, p. 325. — [5]) Ib. praef. fol. Aij.

libros lego ab utroque scriptos arbitrari libet; unus enim spiritus et sapientiae et veritatis. Alter pictior, alter compositior, ille ad apparatum, hic ad pugnam, incitat ille animum, hic explet[1]). Die Arbeiten über diesen Gegenstand bilden einen ganzen Zweig der philosophischen Literatur, welcher an Johann Baptist Röschel, Professor in Wittenberg, † 1712, auch seinen Geschichtsschreiber gefunden hat[2]). Morhof läßt die Aussöhnung von Platon und Aristoteles noch als etwas Wünschenswertes gelten[3]); Brucker dagegen hat nur das Interesse des Polyhistors an der Sache, die er als Synkretismus bezeichnet[4]). Die späteren Historiker der Philosophie tun dieser Bestrebungen nicht einmal Erwähnung; ihre nominalistische Anschauung läßt sie in den Systemen nur Gedankengebilde sehen, die ihr Maß in sich selbst haben und macht sie vergessen, daß es eine und dieselbe Wahrheit ist, deren spekulative Fassung jene suchen, die mithin das gemeinsame Maß derselben zu bilden hat. Eine Ahnung des Richtigen spricht sich in Rankes Apperçu aus, das oben §. 86, 6 a. E. mitgeteilt wurde. Bei der Rückkehr zu der realistischen Grundansicht werden auch jene Bestrebungen der Renaissance wieder gewürdigt werden[5]).

3. Der christliche, von den falschen Zeitströmungen unbeirrte Aristotelismus fand besonders eine Stätte bei den geistlichen Orden; die „unwissenden Mönche", von denen die neologischen Humanisten so viel zu erzählen wissen, nehmen sich in der Wirklichkeit ganz anders aus als in den Libellen und Deklamationen jener. Die Dominikaner, die Hüter des thomistischen Erkenntnisschatzes, folgten ihrem Ordenslehrer in dem Eifer für das Aristotelesstudium nach; daß sie sich dabei nicht gegen die neuen Studien verschlossen, zeigt das Verfahren des Chrysostomus Javellus, welcher den Anregungen seitens der Platoniker Raum gab und Lyceum und Akademie auf dem Boden der praktischen Philosophie verknüpfte[6]).

---

[1]) Ib. fol. C. — [2]) Röschelii, Disputatio de philosophia conciliatrice Witenb. 1692, 4°. — [3]) Polyhistor II, p. 42 u. 228. — [4]) Hist. crit. phil, IV, 1, p. 762. — [5]) Vgl. Bd. I, §. 37, 6 u. 44, 1, sowie Bd. II, §. 80, 3 u. 4. — [6]) Oben S. 106 und Bd. II, §. 79, 2.

Die spanischen und portugiesischen Thomisten des 16. Jahrhunderts verschafften besonders in der Gesellschaftslehre den aristotelischen Anschauungen Achtung[1]). Als Erklärer der peripatetischen Doktrin gewann Ansehen Michael Zanardi, † 1642, und Johannes a. St. Thoma, der einen Cursus philosophicus ad exactam, veram et genuinam mentem Aristotelis et Doctoris angelici hinterließ. Eine Verteidigung des Aristotelismus gegen die Neuerer unternahm Seraphin Piccinardi: Philosophiae dogmaticae peripateticae christianae libri IX. in patrocinium Aristotelis in osores ejusdem, Campanellae, Cartesii, Gassendi sectatores. Patav. 1671. Von Franciskanern machten sich als Ausleger bekannt: Johannes Poncius, ein Irländer, der in Rom und Paris lehrte und schrieb: Disputationes in organon Aristotelis quibus ab adversariis veteribus Scoti logica vindicatur. Ven. 1646. Der Cistercienserorden ist auf diesem Gebiete durch Marsilius Vasquez, † 1602, der alle Hauptschriften des Aristoteles kommentierte, und durch Angelus Manriquez, † 1649, der den Ehrennamen Atlas Salmanticensis academiae erhielt, vertreten. Ein Denkmal der peripatetischen Erudition dieses Ordens ist auch das Lehrbuch von Eustachius a. St. Paulo: Summa philosophia quadripartita. Par. 1614, 8°, von Leibniz' Lehrer Joh. Ad. Scherzer für Protestanten bearbeitet[2]). Den Benediktinerorden vertritt Saenz d'Aguirre, Kardinal, † 1699, welcher Aristoteles gegen den Vorwurf einer fälschenden Darstellung der platonischen Ideenlehre in Schutz nahm und die Mängel der Ideenlehre der neuen Platoniker scharfsinnig nachwies[3]).

Überragt werden diese Arbeiten durch die Leistungen der Jesuiten. Ein großes Kommentarwerk über die aristotelischen Schriften, welches Texterklärung und ungebundene Sacherörterungen

[1]) Bd. II, §. 85, 6. — [2]) Philosophia rationalis novantiqua sive disputationes selectae in Logicam et Metaphysicam Aristotelis, cujus antiquae sententiae sicut et D. Thomae plerumque noviter elucidantur, accurate fulciuntur et ab impugnatoribus, praesertim recentibus vindicantur. Letzte Ausg., Kempten 1722, IV, tom. fol. — [3]) Oben, §. 89.

verbinden sollte, faßte der Römische Jesuit Paulus Vallius ins Auge, vollendete aber nur den Commentarius in Logicam Aristotelis, Lugd. 1620. Sein Vorhaben führten die Patres des Kollegiums von Coimbra durch. „Sie nahmen nicht bloß die scholastische, sondern die gesamte exegetische Tradition, auch die griechische, in ihre Arbeiten auf und lieferten ein Werk, welchem in seiner Art kein zweites an die Seite zu stellen und dem daher auch von jeher gerechte Bewunderung gezollt worden ist [1].“ Auch protestantische Gelehrte spenden dem Werke Anerkennung, wenngleich ihnen der Geist desselben fremdartig bleibt. Brucker sagt: In quibus commentariis eruditionem peripateticam merito laudes, doleas autem eam scholastico acumine et subtilitatibus fuisse deformatum [2]); als Subtilitäten aber gelten ihm, so wie anderen, auch die Untersuchungen über die Universalien, die Formen, den tätigen Verstand, den ersten Beweger u. a., also die Hauptfragen der Ontologie.

Die Erklärung der naturkundlichen und ethischen Schriften führte Emanuel Goës durch, die Logik und physische Probleme behandelte Sebastian Conto, die Metaphysik Petrus Fonseca. Zur Charakteristik des Ganzen mag es genügen, auf die Arbeit des Letztgenannten, welche in der Lyoner Ausgabe von 1591 vier Quartbände umfaßt, einen Blick zu werfen. In der Vorrede wird Ursprung und Zweck des Unternehmens angegeben: „Das frühere Zeitalter entbehrte der geschmackvolleren Literaturkenntnis und es wollten alle, die sich mit Philosophie befaßten, auch für Aristoteliker gelten, während nur die Wenigsten den Aristoteles selbst aufschlugen; man vermeinte, dessen Lehre einfacher und schneller in allerlei Summulae und Quaestiones, welche der Eifer der Fleißigeren hergestellt hatte, als bei ihrem Urheber anzutreffen. Ist das nun wohl in gewissem Sinne richtig, so ist doch klar, daß die Philosophie zu Schaden kommen mußte, als diese Gewöhnung zu lehren und

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas 1859, III, S. 139. — [2]) Hist. crit. phil. IV, 1, p. 140. Andere Äußerungen bei Freudenthal, Spinoza und die Scholastik in: Pilos. Aufsätze, E. Zeller gewidmet 1887, S. 92.

zu lernen gangbar wurde; wie viele von denen, welche auf solche Kanäle angewiesen waren, vermochten zur streng gelehrten Kenntnis der Alten vorzudringen oder gar ihr gleichzukommen? Das hat sich unsere Akademie von Coimbra gesagt und dem neuerlichen, von Anderen gegebenen Vorbilde folgend, ein Lehrverfahren eingeschlagen, bei welchem von der Wiege ausgegangen, aller Eifer und Ernst auf die Erklärung der aristotelischen Schriften selbst gewandt wird." — Vorausgeschickt werden Institutiones dialecticae in acht Büchern, den ersten Band einnehmend, also ein Lehrbuch der Logik. Die Texterklärung hebt nicht bei dem ersten Buche der aristotelischen Metaphysik an, sondern bei dem fünften, welches die Definitionen der wichtigsten ontologischen Begriffe, beginnend mit *ἀρχή*, enthält. Diesem Buche ist der ganze zweite Band gewidmet. Text und Übersetzung sind gegenüberstehend gedruckt, und umrahmt von den Erklärungen, welche dem Wortverständnisse dienen; die sachlichen Erörterungen zu jedem Kapitel werden ihm als Quästionen beigegeben; so dem Kapitel über *ἀρχή*, principium, die sieben Fragen: Welches die allen Prinzipien gemeinsame ratio sei? wie die in den Büchern von der Physik gegebenen Bestimmungen des Prinzips zu verstehen seien? ob das Prinzip aus dem dadurch Bedingten hervorgehen könne? ob Aristoteles die Prinzipien richtig bestimmt habe? ob Prinzip in analogem Sinne (von Gott) ausgesagt werden könne? wie es von Gott ausgesagt werde? ob das Prinzip oder die Ursache der weitere Begriff sei? Zum siebenten Kapitel, „vom Seienden", wird die Frage, ob es substantiale Formen gebe, behandelt, zum achtundzwanzigsten, und zwar zu dem Schlagworte *γένος*, die Universalienfrage; bei der Widerlegung des Nominalismus fällt ein Hauptgewicht auf den Umstand, daß die Subjektivierung des Allgemeinen unvermeidlich die Preisgebung der Wissenschaft nach sich zieht[1]). Der dritte Band behandelt die Bücher VI bis IX der aristotelischen Metaphysik, der vierte die Bücher X bis XIV und dann mit neuer Paginierung, also als fünfter Teil

[1]) Vgl. Bd. II, §. 82, 4.

des Ganzen, die Bücher I bis IV, eingeleitet durch Angaben über Aristoteles, seine Werke und seine Lehre, eine Vergleichung derselben mit der platonischen und die Erklärung des Vorwiegens des Platonismus bei den Kirchenvätern. Die vielfachen theologischen Exkurse, scheinbar der Sache fremd, halten in Erinnerung, was die aristotelische Philosophie der christlichen Theologie geleistet hat und stellen damit deren Wahrheits- und Weisheitsgehalt besser ins Licht, als es humanistische Lobreden vermöchten; das Bindeglied bildete hier die thomistische Lehre, der sich die Conimbricenser, wie die Jesuiten überhaupt, in allem wesentlichen anschlossen [1]).

4. Wie man das aristotelische Lehrgut hütete und ausbaute und ihm zugleich Widerstandskraft gegen die Zeitmeinungen gab, zeigen die philosophischen Arbeiten des spanischen Jesuiten Franz Suarez, des größten Metaphysikers der ganzen Periode, der in Rom, Alcala, Salamanca und Coimbra lehrte und 1617 in Lissabon starb. Sein Werk: Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones ad omnes XII Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur, tomi II, zuerst in Salamanca 1597 erschienen, ist ein Lehrbuch der Metaphysik, aber auch auf die Bedürfnisse derjenigen angelegt, qui doctrinam hanc universam Aristotelis libris applicatam habere cupiunt. Ein Index legt die Materien der aristotelischen Metaphysik vor mit Nachweis der in dem Werke dazu beigebrachten Erklärungen und Erweiterungen, ein zweiter dient der Vergleichung des behandelten Stoffes mit der theologischen Summe des hl. Thomas, über welche Suarez einen umfassenden Kommentar geschrieben hatte. Kosmologische Fragen behandelt sein Buch De Deo effectore creaturarum Lugd. 1621, worin die sechs Bücher De anima enthalten sind; der Moral und Gesellschaftslehre ist das große Werk Tractatus de legibus, zuerst Conimbr. 1612, gewidmet [2]). Seine Schrift De anima schwebt Morhof vor, wenn

---

[1]) Das. §. 79, 3. — [2]) Vgl. Gesch. des Idealismus II, §. 85, 7. Die übrigen Schriften bei K. Werner, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 1861, I, S. 91 f.

er die psychologischen Untersuchungen als die Stärke der Scholastik bezeichnet; er spricht ihr zu profundae speculationis quaestiones de anima, in quibus prae ceteris audiri scholastici debent. Cum enim res illa consistat in meris speculationibus, in quo regno illi triumphant, illorum judiciis aliquid est tribuendum. Über Suarez' Stellung zu Aristoteles und zu den Bestrebungen der Renaissance bemerkt K. Werner: „In dem Bestreben einer sorgfältigen Erforschung der wahren Meinung des Aristoteles wird derselbe nicht selten durch seine eigenen anderswo gesprochenen Worte berichtigt und nächstdem das Unzulängliche oder Verfehlte nicht verhehlt, sondern mit bündiger Motivierung der Nichtzustimmung ans Licht gestellt ... Das Werk ist eine gereinigte und geläuterte, auch sprachlich vervollkommnete Darstellung des wiedererneuerten Peripatetismus, also eben dasjenige, was die gemäßigteren unter den gegen die Scholastik eifernden Humanisten, ein Ludwig Vives, Rudolf Agricola, Jakob Faber u. a., eigentlich gesucht und begehrt hatten, aus sich jedoch mit den Mitteln humanistischer Bildung und philologischer Gelehrsamkeit ohne nähere Kenntnis der traditionellen scholastischen Auslegung niemals erreicht haben würden[1])." — Über Suarez' gleichmäßige Vertrautheit mit dem Aristotelismus der verschiedenen Perioden sagt M. Heinze: „Er zeigt eine große Gelehrsamkeit, indem er Aristoteles und seine Kommentatoren: Alexander von Aphrodisias, Averroes, Avicenna, ferner Platon, Cicero u. a., die Patristiker, sowie neben Thomas eine Menge früherer Scholastiker zitiert, deren Ansichten vorführt und sich mit ihnen auseinandersetzt, so daß man in die scholastischen Kontroversen durch ihn gründlich eingeführt wird[2])."

Erhält die Darstellung durch diese Gründlichkeit eine den heutigen Leser belastende Ausdehnung, so befleißigt sich doch Suarez im Aufbau des Ganzen und in der Wahl der Argumente einer wohltuenden Einfachheit. Die Aufgaben der Metaphysik be-

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 468 u. 491. — [2]) Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Phil. III[8], S. 29.

stimmt er dahin, daß sie überhaupt vom ens quale ens reale zu handeln habe, insbesondere aber von den dem Seienden gemeinsamen Attributen oder den passiones entis, d. i. den transzendentalen Bestimmungen, ferner von den Ursachen, causae, des Seienden, weiterhin von dessen Hauptarten, den ens a se und ens ab alio und schließlich von den Seinsweisen, d. i. den Kategorien. — Die gangbare Reihe der Transzendentalien: res, ens, verum, bonum, aliquid und unum vereinfacht und ordnet Suarez in der Trias: unum, verum, bonum. Das unum kommt dem ens zu in seiner Integrität und seinem Verschiedensein von Anderem[1]); das verum bezeichnet die Intellegibilität des Seienden: Veritas transcendentalis significat entitatem rei connotando cognitionem seu conceptum intellectûs, cui talis entitas conformatur[2]); diese mitbezeichnete Beziehung gilt primär dem göttlichen, sekundär dem endlichen Verstande. Das bonum besagt die Vollkommenheit und den Einklang des Dinges mit anderen: Bonitas dicit perfectionem rei connotando convenientiam seu denominationem consurgentem ex coexistentia plurium[3]).

In der Lehre von den Ursachen zieht Suarez die zahlreichen Gründe für die Annahme der substanzialen Form in drei Argumente zusammen. Das erste ist von der Einheit des Menschen genommen; die Selbsterkenntnis lehrt sie uns und zwingt uns eine Grundlage und Quelle unserer vielfachen Betätigungen anzuerkennen: anima forma corporis. Diese Analogie haben wir ein Recht auf alle Wesen auszudehnen: Ex rationali ceterae substantiales formae colliguntur; bei allen ist ein simplex subjectum anzunehmen, eben die forma, quae veluti praesit omnibus facultatibus et accidentibus et sit fons omnium actionum et naturalium motuum talis entis. Der zweite Grund ist das Beharren der Dinge in gewissen Normalzuständen und die Rückkehr zu diesen, was nicht von accidentiellen Ursachen herrühren kann, zumal

---

[1]) Met. disput. Disp. 2, sect., 2 num. 6 u. 2, 1, 17. — [2]) Ib. 8, 7, 25. — [3]) Ib. 10, 1, 6, 12.

da die verschiedenen Eigenschaften der Dinge ein inneres notwendiges Gefüge zeigen. Der dritte Grund fußt auf der Tatsache, daß wir mit Recht das Entstehen und Vergehen von der Schöpfung und Vernichtung unterscheiden, also ein bleibendes materielles Substrat der Dinge annehmen, als dessen Komplement wir die Form ansehen müssen, welche die indifferente, potentielle und unbestimmte Materie ergänzt, vollendet und bestimmt: complet, perficit, diversificat. Die Form ist — was ihr Verständnis erschwert — weder ein Ding, noch eine Eigenschaft, sondern ein Daseinselement, das dem korrelaten materiellen Elemente das Volldasein gibt und mit ihm das Wesen des Dinges konstituiert: Forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae. — So weit bewegt sich die Argumentation auf aristotelischem Boden, aber sie erhebt sich bei der Frage, wie und wann sich Form und Materie zusammenschließen können, zu platonisch-pythagoreischen Bestimmungen; mit Timäos wird geantwortet: si sit debita proportio; diese besteht aber in ratione actûs et potentiae et in naturali et essentiali aptitudine et mutua habitudine quam inter se habent[1]). Damit kommt altertümliche Weisheit zu Ehren; aber es sind auch jene Argumente altertümlich, da in der Beseelung der Dinge durch den Mythus der Formbegriff seine ersten Regungen zeigt[2]), welcher in der Scheidung des *πέρας*, als des Beharrenden von dem unsteten *ἄπειρον* ausgeboren wird[3]). Die Form als Seele war der Renaissancezeit noch am verständlichsten, wie sie denn auch Leibniz so faßt, nicht ohne Suarez' Einfluß, aber minder umsichtig, da der Monadologe vergißt, daß die Form nur ein Daseinselement ist, und seine Zentralmonade als substantia completa denkt. Auch darin weicht Leibniz zu seinem Schaden von Suarez ab, daß er den actus primus, der die Essenz der Dinge konstituiert, mit dem actus secundus, d. i. der wirkenden Kraft der Dinge, gleichsetzt[4]).

[1]) Disp. 15, 1—6. — [2]) Bd. I, §. 13, 5; 31, 5. — [3]) Das. §. 17, 6. — [4]) Unten §. 95, 4.

Mehrfach trifft Suarez Bestimmungen, die als Warnungssignale hätten dienen können, wenn seine Nachfolger minder neuerungslustig gewesen wären. Den Substanzbegriff faßt er in seinem Gegensatze zu dem der Inhärenz, nicht zu dem Kausalbegriffe: die Substanz ist existens per se, durchaus nicht aber existens a se, Bestimmungen, welche Descartes verunklärte und Spinoza wegwarf. Vor dem Mißbrauche, die Einzeldinge als modi der Substanz zu fassen, konnte Suarez schützen, der mit Augustinus lehrt: Modus est quem mensura praefigit[1]); er ist somit ein Accidenz, das durch die Mensuration einem Subsistierenden zugeführt wird. Das strenge Auseinanderhalten von Substanz und Accidenz sieht er als eine den Denkern gemeinsame Erkenntnis an: Quae sententia adeo est communis, ut tanquam res per se nota ab omnibus recepta sit, quapropter magis indiget terminorum explicatione quam probatione[2]). Auch sonst beruft er sich gern auf die sana et catholica doctrina. — Auch der Ausdruck causa sui, mit welchem Spinoza solchen Unfug treibt, bestimmt Suarez so, daß aller Mißverstand abgeschnitten wird. Er erklärt ihn berechtigt in dem Sinne, in welchem die Väter von Gott als seinem eigenen Grunde gesprochen, wie Hieronymus: Deus sui origo est suaeque causa substantiae und Augustinus: Deus est causa sapientiae suae und: Quod illi causa ut sit, est etiam causa, ut sapiens sit. Diese Aussprüche sind nur negativ in dem Sinne der Abweisung eines Ursprungs aus einem Fremden, nicht positiv in dem einer Selbstzeugung zu verstehen: Ens non potest esse a se per positivam originem et emanationem; dicitur ergo esse a se quatenus sine emanatione ab alio habet esse[3]).

Eine Lehre, deren Verständnis sich in jener Zeit verdunkelte, die Theorie vom tätigen Verstande, wird von Suarez mit Sorgfalt behandelt und fortgebildet. Er teilt das berechtigte Streben seiner Zeit, die psychologischen Grundbestimmungen zu vereinfachen;

---

[1]) Disp. 7, 1, 17. Aug. de gen. ad litt. IV, 3 de nat. boni. 3. — [2]) Ib. 32, 1, 4. — [3]) Ib. 28, 1, 6 u. 7. Hier. ad Eph. 3; Aug. Q. oct. 15 und 16; de trin. VII, 1.

er betont die Einheit der Seele und den Zusammenschluß ihrer Vermögen; diese sind ihm eine hierarchisch gegliederte Reihe, Produkte der Seele, von ihrer Natur ausgehend, wie die Strahlen von der Sonne; es erfließen nicht die niederen aus den höheren — und in diesem Punkte weicht Suarez von der thomistischen Lehre ab —, sondern alle unmittelbar aus dem Wesen der Seele[1]). Doch ist Suarez von der nominalistischen Gleichsetzung der Seele mit ihrem Vermögen weit entfernt; sie ist ihm realiter von ihnen verschieden, so gewiß Essenz und Potenz, Sein und Wirken verschieden sind. Dagegen stellt Suarez einen realen Unterschied des intellectus agens und possibilis in Abrede, da das Herstellen und das Aufnehmen der intellegiblen Spezies sehr wohl derselben Kraft zugeschrieben werden kann[2]), so daß die Setzung eines formalen Unterschiedes genügt[3]). Die drei Funktionen, welche der hl. Thomas dem tätigen Verstande zuschreibt, läßt Suarez in eine einzige zusammenfallen: das illuminare phantasmata ist das Abziehen der Spezies im intellectus possibilis, und das efficere res actu intellegibiles ist das abstrahere species a phantasmatibus[4]). Der neuerdings von einem hervorragenden Thomisten geäußerten Ansicht, daß diese Auffassung eine Alteration des Lehrstückes in sich schließe und dem Intellektualismus vorarbeite, da der tätige Verstand von der Sinnlichkeit unabhängig gemacht werde, kann man nicht beitreten, da Suarez der Sinnlichkeit den Erkenntnisgehalt und die Unentbehrlichkeit für die Verstandesaktion unzweideutig zuerkennt[5]): Intellectus agens nunquam efficit speciem, nisi a phantasiae cognitione determinetur... Haec vero determinatio non fit per influxum aliquem ipsius phatasmatis, sed materiam et quasi exemplar intellectui agenti praebendo, ex vi unionis, quam habent in eadem anima[6]).

---

[1]) De anima II, 3, 15—17; vgl. K. Werner, Franz Suarez II, S. 123. — [2]) De an. IV, 8. — [3]) Ib. IV, 10, 7. — [4]) Ib. IV, 2, 17. — [5]) M. Gloßner, Zur Frage nach dem Einfluß der Scholastik auf die neuere Philosophie im Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie von Commer 1889, S. 486 f. — [6]) De an. IV, 2, 11.

5. Ein dankbarer Boden für die Aristoteliker der Renaissance waren die Gebiete der Ethik, der Politik, der Ästhetik und der Poetik, welche nicht in dem Grade wie das der Metaphysik zum Kampfplatze der Meinungen geworden waren. An der Moralphilosophie hatte sich die Neuerungssucht weniger versucht; es gilt auch vom 16. Jahrhundert, was Morhof kurz und treffend von dem folgenden sagt: Doctrina de moribus neglegentius est exculta, quam par est: disputationum quidem multum est, sed vivae validaeque doctrinae parum[1]). Er spricht dem Stagiriten unbedenklich die Führerrolle zu: Aristoteles in ethicis *τὸ πάνυ* est[2]). Die zahlreichen Ausgaben und Kommentare der nikomachischen Ethik, welche bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts erschienen[3]), zeigen, daß sich das Ansehen dieser Lehrschrift nicht vermindert hatte. Dem polymathischen Zuge der Zeit entsprechend, illustrierte man die Ethik durch Beispiele aus der Poesie und Geschichte; so Heinrich Stephanus in dem Anhange zu der Schrift: Principium monitrix Musa. Bas. 1590, 8°, worin schätzbare Emendationen und Erklärungen des aristotelischen Textes gegeben werden[4]). Eine populäre Darstellung der peripatetischen Moral gibt der Italiener Emmanuel Tesoro (Thesaurus), geboren 1581 zu Turin, in seinem Buche: La filosofia morale derivata del alto fonte del grande Aristotele, Tur. 1671, lateinisch von Cyriacus Bentulus, Nürnberg 1698, 8°, von Morhof als elegans commentariolus bezeichnet. Die Eingangsworte des Buches sind charakteristisch: „Welche glückliche Sache und Kunst ist die Lehre, glücklich zu sein, und doch ist es das größte Unglück der Sterblichen, nach nichts mehr als nach dem Glücke zu streben und nichts mehr von sich zu weisen, als das wahre Glück.“ Der Hauptteil des 21 Bücher umfassenden Werkes handelt von den Tugenden, nicht ohne eudämonistische Umfärbung der aristotelischen Lehre, doch auch mit Verständnis für deren Ernst. Der Übersetzer hofft, daß dieser alterprobten Moral — vinum vetus optimum — „gleich sehr die Freunde der thomistischen Philosophie

[1]) Polyhistor II, p. 482. — [2]) Ib. p. 483. — [3]) Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[8], S. 197. — [4]) Morhof, Polyhistor. l. l.

wie die Lehrer der lutherischen Akademien ihre Beistimmung zollen werden."

Durch Kanäle dieser Art übte die aristotelische Ethik auch auf die englische Moralphilosophie Einfluß, und wir treffen da unerwarteterweise mitten unter den Armseligkeiten, welche auf dem von Bacon und Hobbes gedüngten Boden aufgeschossen waren, gediegenere Anschauungen an. Samuel Clarke, † 1729, der Bekämpfer des Atheismus [1]), statuiert dem Nominalismus gegenüber ein objektives Moralprinzip, indem er das Wesen der Tugend setzt in die der Beschaffenheit der Dinge gemäße Behandlung derselben, welche den Einklang unseres Tuns mit dem Weltganzen und dem göttlichen Willen verbürge [2]). Damit kommt das „den Dingen eigene Werk" zur Geltung und ebenso der große Zweckzusammenhang, in den sich das sittliche Handeln einzureihen hat; aber die aristotelische Anschauung, die vor allem auf „das dem Menschen eigene Werk" hinweist, wird doch nicht erreicht; die objektive Ethik wird zu einer Ethik der Sachen, worin eine Verwandtschaft mit Bacon liegt, wenngleich Clarke dessen Utilitarismus nicht teilt. An Clarke knüpft William Wollaston, † 1724, an, der dem Sittengesetze die Fassung gibt: Behandle alles wie es ist. Nach ihm ist jede Handlung gut, wenn sie einen wahren Charakter ausdrückt, und ist es der Zweck des Menschen, Wahrheit zu erkennen und in Handlungen, sowie in Reden zu zeigen; seine Glückseligkeit aber ist bedingt durch die gehorchende Hingabe an die Dinge [3]). Auch hier wirken richtige realistische Anschauungen mit, allein bei der Unkenntnis des christlichen Aristotelismus kommt das Wahre nicht zur Geltung, und die höheren Anschauungen, denen beide Denker Boden schaffen wollen,

---

[1]) Oben §. 86, 7. — [2]) A discourse concerning the being and attributes of God. etc., London 1705, II. — [3]) The religion of nature, London 1764, 4°. Welche aristotelischen Winke hier verwendet werden, kann die Stelle der Nicomachischen Ethik III (4) 6 zeigen: „Für jeden Zustand (ἕξις) gibt es ein besonderes Schönes und Angenehmes, und der in der rechten Verfassung sich befindende Mensch (ὁ σπουδαῖος) zeichnet sich vielleicht durch nichts so aus als dadurch, daß er in jedem Stücke das Wahre sieht, indem er gleichsam Richtschnur und Maß von allem ist."

gewinnen auf die Entwickelung des englischen Philosophierens so wenig Einfluß, wie der Platonismus der cambridger Schule.

Bedeutsamer als diese Anläufe war der Einfluß des Aristotelismus auf die Gesellschafts- und Rechtslehre der Zeit. Im Geiste der spanischen Gesellschaftslehrer durchgeführt, wirkte er der damals sich vorbereitenden Abtrennung des Naturrechts von der Ethik entgegen. Der richtigen, auch in protestantischen Kreisen vertretenen Ansicht von der Zusammengehörigkeit von Recht und Sittlichkeit, als deren Vertreter vor allen Aristoteles zu schätzen sei, gibt Morhof kräftigen Ausdruck: Cum jurisprudentia sit propago ethices et politices, necessario earum illi principia sunt praemittenda, atque in his disciplinis quasi solum et fundus est hujus doctrinae. Ut hic principia jacta fuerint, ita omne erit, quod illis superstruetur. Genuini hic et limpidissimi fontes turbidissimis lacunis sunt praeferendi: quidquid Aristoteles ejusque interpretes tradiderunt, pro fundamento substerni debet. Si quis enim ad heterodoxa nonnullorum novatorum statim in limine digressus fuerit, in errores infinitos paullatim prolabetur[1]). Auch Brucker, obwohl er schon von der Aufklärung angekränkelt ist, preist Aristoteles, „weil er sich nicht im Schatten des Lyceums in Betrachtungen der Muße verlor und wie Platon einen imaginären Staat aussann, dessen Gesetze der Gesellschaft nichts nutzen können, sondern sich die Natur der Herrschaft und des Staates selbst durch Erfahrung und in Beispielen vor Augen stellte". Sein Verkehr mit den makedonischen Machthabern habe ihn instand gesetzt, „den Nerv der bürgerlichen Klugheit und die Arten ihrer Anwendung zu durchschauen"; daher er und seine neueren Erklärer „viel Ausgezeichnetes und alles Lobes Würdiges zur Staatslehre beigebracht haben", wenngleich einzuräumen sei, „daß Aristoteles nicht alles gesehen habe und nicht alle seine Weisungen unser heutiges Staatsleben zu fördern angetan sind"[2]). — Einschränkungen, gegen die kein Verehrer des großen Denkers etwas einwenden wird.

---

[1]) Polyhistor II, p. 556. — [2]) Hist. crit. phil. II, p. 777.

Der gelehrte und maßvolle Hugo Grotius sucht mit Aristoteles Fühlung zu behalten, wenn er den Menschen durch die Natur auf die Gesellschaft hingewiesen denkt; aber freilich ist es nur die Natur des Menschen, die ihm dabei vorschwebt, nicht die Natur des Staates, auf welchen der Mensch hingeordnet und der darum in seiner Natur potentiell angelegt ist; Grotius vermag darum nicht zu einer objektiven Gesellschaftslehre zu gelangen, und darum fehlt auch der historischen Betrachtungsweise, in der er Aristoteles folgt, der rechte Boden[1]). Ein warmer Verehrer von Aristoteles ist der vielseitige Hermann Conring, der ihm in der Propolitica als Systematiker und in dem Thesaurus rerum publicarum als Historiker des Staatswesens nachstrebte[2]), anderer Freunde der christlich-aristotelischen Gesellschaftslehre nicht zu gedenken[3]).

In der Lehre vom Schönen und der Kunst bot die großen Gesichtspunkte Platon dar, aber wo man sich auf einem begrenzten Arbeitsfelde bewegte, kam auch Aristoteles zur Geltung, was zumal von der Poetik gilt. Die Anfänge der modernen Poetik liegen in den Kommentaren der gleichnamigen aristotelischen Schrift. Sie war dem Mittelalter unbekannt gewesen und erst zu Ende des 14. Jahrhunderts aus Konstantinopel nach dem Abendlande gelangt, also ein Fund, der doppelt das Interesse anfachen mußte. Patricius, Majoragius, Piccolomini und viele andere versuchten sich an der Erklärung des Werkes; der Jesuit René Rapin, selbst ein geschätzter Dichter, kann in seinen Reflexions sur la poétique auf eine Reihe von Vorgängern zurückblicken[4]). Kein geringerer als der Tragiker Pierre Corneille unternimmt es, als Kenner des Theaters die Erklärungen zu ergänzen. Eine Übersetzung mit reichen Belegen gab Andreas Dacier, der Gemahl der berühmten Anna Dacier, der Tochter des Humanisten Tanaquil Faber. In seinen gelehrten Institutiones poetices ist J. Gerhard Voß auch nur Aristoteles' Scholiast. Origineller ist Julius Cäsar Scaliger, dessen Poetices

[1]) Bd. II, §. 85, 4; vgl. unten §. 92, S. 6. — [2]) Morh. Polyh. II, p. 491 u. 494. — [3]) Bd. II, §. 85, 6 a. E. — [4]) Mitteilungen daraus bei Morhof I, p. 1005; vgl. das. p. 1064.

libri VII zuerst 1561 großen Ruhm gewannen. Er dehnt sein Feld viel weiter aus als Aristoteles, aber bedient sich der Prinzipien desselben, indem er die Dichtung nach ihrem Stoffe, nach ihren Formen, nach dem sie gestaltenden habitus des Dichters und nach ihren Zwecken betrachtet. Er gibt dem zweiten Buche die Überschrift Hyle und faßt als Stoff die Kunstmittel des Dichters, vorab den Vers; das dritte Buch untersucht die Idea als die Form, welche die Dichtung von den zu behandelnden Dingen empfängt, also als das immanente gedankliche Prinzip des Gedichtes: Res ipsae finis sunt orationis, quarum verba notae sunt; quamobrem ab ipsis rebus formam illam accipiunt, qua hoc ipsum sunt quod sunt [1]). Damit wird das Prinzip, daß die Dichtung wie die Kunst überhaupt nachzuahmen habe, in richtiger, realistischer Weise als die Nachahmung des Wesens der Dinge verstanden. Natur und Dichtung treten darum bei Scaliger in einen großen Zusammenhang: Patet cum ipsius naturae primordiis cantum primum extitisse; mit den Namen von Blumen belegten die Pythagoreer ihre Hymnen an Sonne und Mond, der Vogelgesang ist das Vorspiel der dichterischen Rede, in gewissem Sinne schon das Bild der großen Grundverhältnisse, die nur den Weisen bekannt sind. Darum muß die Poetik auf die Philosophie gebaut werden: Scripsimus desumptis a Philosophia principiis pro concessis, quod in omni scientia fit inferiore; philosophiae vero sanctiones, quae universae naturae sunt administrae, huic aptavimus arti [2]).

Solch vertiefender Einfluß des Aristoteles auf die Poetik ist geltend zu machen gegenüber dem gangbaren Vorwurfe, daß er durch seine Regeln über das Drama an dessen Einengung und Verzopfung Mitschuld habe. In dieser Richtung war das Kleben am Buchstaben der Poetik allerdings von Nachteil, aber daß man sich den Geist einer realistischen Kunstlehre aneignete, war von hohem Werte, und es wurde dadurch das Hereinbrechen des Subjektivismus, wenn nicht verhindert, so doch aufgeschoben. Die aristotelisch geschulten Ästhetiker

---

[1]) Poet. III, cap. 1. — [2]) Ib. praef.

des 18. Jahrhunderts sind nicht zu unterschätzen. J. Bapt. Dubos, † 1742, dehnte aristotelische Gesichtspunkte, insbesondere den Begriff der Katharsis, auf die übrigen Künste aus[1]; Charles Batteur, † 1780, unternahm die Ableitung der Künste aus dem Prinzip der Nachahmung der schönen Natur[2]. Als schön erkennt er den Gegenstand, welcher mit seiner eigenen Natur und mit der unserigen übereinkommt[3]; dazu gehört die Einheit in der Mannigfaltigkeit und die sie vermittelnde Symmetrie und Proportion. Das Natürliche gestattet eine Vervollkommung durch die Kunst, da ihm selbst ein Höheres zugrunde liegt; wir können die Natur ohne Mängel vorstellen, wie Platon seinen Staat, Xenophon seinen Monarchen, Cicero seinen Redner, wenngleich wir das Ideal nicht begrifflich bestimmen können: Qualem nequeo monstrare et sentio tantum. Juv. Auf die hohen Vorbilder soll der Dichter seinen Blick richten: Respicere exemplar morum vitaeque jubebo[4]).

Der geniale J. C. Scaliger unternahm es, nicht nur der Poetik, sondern auch der Grammatik einen Unterbau von aristotelischen Begriffen zu geben; sein Werk De causis linguae latinae, zuerst 1580, 8°, kann eine philosophische Grammatik genannt werden. Er weist in der Vorrede auf die alten Beziehungen von Philosophie und Sprachlehre, wie sie in Platons Kratylos und Aristoteles' häufigen Untersuchungen über die Bedeutung der Wörter erscheinen. Nach des letzteren Urteil sei die Grammatik nicht nur ein Teil der Philosophie — id quod nemo sanus negat —, sondern auch von philosophischer Erkenntnis untrennbar. Damit wird das von den neologischen Humanisten verschobene Verhältnis in aller Form wieder zurechtgerückt. Der Titel des Buches weist auf die vier aristotelischen Prinzipien hin: die causae sind die Form, die wirkende Ursache, der Zweck und der Stoff der Sprache. Der Sprachstoff sind die Laute, die in der Silbe ihre erste Formung erhalten: Syllaba est

---

[1]) Réflexions critiques sur la Poésie, la peinture et la musique, Paris 1719. — [2]) Les beaux arts réduits à un même principe, Paris 1746, öfter ins Deutsche übersetzt. — [3]) Das. II, 4. — [4]) Das. II, 8. Juv. 7, 56. Hor. A. P. 317.

elementum sub accentu; id autem per quod accentum potest suscipere, forma. Die Lautelemente der Silbe gleichen den Blättern oder Ästen oder Zweigen oder Fibern des Baumes[1]). Die höhere Form ist das Wort, das sinnliche Zeichen der geistigen species, welche der tätige Verstand bildet[2]). Das Wort hat drei Bestimmungen (affectiones): formatio, compositio, veritas; die letztere ist seine Übereinstimmung mit der Sache, deren Zeichen das Wort ist; die Formation ist creatio et figuratio. Vom Gesichtspunkte der Wahrheit als Zweck betrachtet die Rede der Dialektiker, in Rücksicht in ihrer Figuration und Zusammensetzung der Grammatiker[3]). Die Ursachen der Worte sind teils essentiale, teils accidentale; jene untersucht die Etymologie, diese die Flexionslehre[4]). Das Material seiner Erörterungen entnimmt Scaliger nicht bloß dem Lateinischen, sondern auch dem Griechischen, sowie den morgenländischen und neueren Sprachen; das linguistische Interesse des Humanisten überwiegt das philosophische und von einem Systeme ist seine Darstellung weiter entfernt als die jener Scholastiker, welche die Traktate De modis significandi ausarbeiteten[5]). Scaliger war kein Verächter der Scholastik: Leibniz gibt ihm darin den Vorzug vor Vives: Jules Scaliger en a parlé avec estime; mais Vives en a parlé avec mépris; je me fierais d'avantage à Scaliger, car Vives était en peu superficiel[6]). Aber Scaliger meint, daß das Zurückgreifen auf Aristoteles selbst ihn des Eingehens in die scholastische grammatica speculativa überhebe. Die Folge ist mannigfache Willkür in der Anwendung der aristotelischen Begriffe, Mangel an Methode und das Ausbleiben einer nachhaltigen Wirkung des Unternehmens, das bei alledem unter den Erzeugnissen des Aristotelismus der Renaissance seine Stelle beanspruchen kann.

6. Zeigen die genannten Wissensgebiete bis in das 18. Jahrhundert hinein das Fortbestehen aristotelischer Einflüsse, so scheinen diese in den Naturwissenschaften zu fehlen, und nach der gang=

---

[1]) Bd. II, §. 83, 1; De caus. li. lat. I, 48. — [2]) Ib. III, 66. — [3]) Ib. I, 1. — [4]) Ib. XIII, 185. — [5]) Bd. II, §. 72, 5. — [6]) Lettre 3 à Mr. Remond de Montmort. Op. phil. ed. Erdmann, p. 704 b.

baren Ansicht schließen sich aristotelisch-scholastische und moderne Naturbetrachtung geradezu aus. Näher betrachtet hat dies für einen ganzen Ast der Naturforschung: die beschreibenden Disziplinen, keine Geltung, und die Deklamationen Bacons und seiner Genossen haben nicht verhindert, daß sich auf diesem Boden ein friedlicher Anschluß des Neuen und des Alten gestaltete, da den ernsten Forschern der Wert der überkommenen Anschauungen und Methoden nicht verborgen bleiben konnte.

Die Anfänge der neueren Zoologie liegen größtenteils in den Kommentaren zu den einschlägigen aristotelischen Schriften; die der Botanik in denen zu Theophrasts Geschichte der Pflanzen und zu dessen, damals dem Aristoteles zugeschriebenen Buche „von den Ursachen der Pflanzen". Als Erklärer des letzteren war der mehrfach genannte J. C. Scaliger bei den Zeitgenossen geschätzt, obwohl sein gelehrtes Werk[1]) mehr philologische als botanische Kenntnisse zeigt[2]); allein es bedurfte zum Fortschritte der Wissenschaft auch der Verarbeitung des antiquarischen Materials. Ein Aristoteliker ist Andreas Cäsalpinus, „der größte Botaniker des 16. Jahrhunderts, unter dessen Pflege der Garten in Bologna unsterbliche Früchte trug"[3]). Er ist der Begründer der neueren Systematik der Pflanzen, die er in den sechszehn Büchern De plantis, Florenz 1583, 4°, darlegte. Er fußt auf Aristoteles und Theophrast; den wichtigsten Teil seines Pflanzensystems baut er auf die drei ersten Kapitel des achten Buches der theophrastischen Pflanzengeschichte[4]). In der Naturanschauung nähert er sich den Platonikern, indem er das die Natur durchwaltende Leben ins Auge faßt, aber er nimmt doch keine Weltseele an, sondern denkt die belebenden und bauenden Kräfte nach aristotelischer Weise verteilt, derart daß nur ihr Zusammenwirken das belebte All ergibt[5]). Diese Grundanschauung wies ihn auf die Systematik und

[1]) Commentarii et animadversiones in VI libros de causis plantarum, Lug. 1666 fol. — [2]) Ernst H. F. Meyer, Geschichte der Botanik, Königsberg 1854 f., I, S. 188 u. f., scheint Scaligers Leistung doch zu gering zu veranschlagen. — [3]) Meyer, a. a. O., Bd. IV, S. 263. — [4]) Das. I, S. 166. — [5]) H. Ritter, Geschichte der Philosophie IX, S. 683.

ließ ihn zugleich das System als Ausdruck eines Organismns verstehen. — Näher steht der platonisierenden Theosophie Johann Baptist Porta, der Verfasser der Phytagnomica, zuerst in Neapel 1588, 8°, erschienen; er geht auf eine signatura rerum aus, eine Kunst, aus dem Äußern der Körper die inneren Kräfte zu erkennen, insbesondere aus der Struktur der Pflanzen deren Heilkräfte zu begreifen. Bei manchen phantastischen Ansichten fehlt ihm doch keineswegs der Blick für das Individuelle, welcher aristotelische Schulung verrät. Er führt die Beobachtungen der Peripatetiker über den Zusammenhang der Vegetation mit dem Boden weiter, und das zweite Buch des Werkes ist ein Anlauf zur Pflanzengeographie[1]). Ein neuerer Historiker der Botanik läßt auch den Gedanken der signatura rerum gelten und findet in De Candolles „Versuch über die Arzneikräfte der Pflanzen im Vergleich mit ihrer natürlichen Klassifikation" eine geläuterte Durchführung desselben[2]). — Eine durchgeführte Anwendung der aristotelischen Begriffe auf die Pflanzen- und Tierwelt finden wir in der Schrift des Jesuiten Honoratus Fabri: Tractatus duo de plantis et de generatione animalium, Norimb. 1677, 4°; insbesondere wird der Formbegriff in diesem Betracht behandelt; die Propositio 22 des ersten Buches weist nach: Datur aliqua forma plantae, die prop. 28: Forma plantae non est ulla entitas absoluta und 29: Extra plantam existere non potest. Auch den Begründer der Pflanzenphysiologie, Marcello Malpighi, den Leibarzt des Papstes Innozenz XII., kann man einen Aristoteliker nennen, wenngleich er in seiner Anatome plantarum, Tom. II fol., Lond. 1675 keine allgemeinen Erörterungen vornimmt. Am Anfange des Werkes schließt er sich der teleologischen Auffassung an, indem er spricht von dem Plantarum organicum corpus ad varia naturae obeunda munera suis integratum partibus; in der Vorrede gedenkt er der Kunst der Natur, mit Wenigem Viel zu erreichen: Paucis et quidem minimis contenta est natura, etiam dum ingentes operosa excitet moles.

---

[1]) Meyer, a. a. O., IV, S. 441. — [2]) Das. S. 443.

Es liegt in der Natur der Sache, daß sich die immanenten Prinzipien der Aristoteliker trotz der nominalistischen und atomistischen Zeitbestrebungen in diesen Gebieten behaupteten. Die Tatsachen bezeugen hier zu deutlich den Satz: *Ἡ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως*[1]. Die Rederei der Nominalisten, welche das 18. Jahrhundert beirrt, daß die Allgemeinbegriffe nur Abkürzungen für Massen von Wahrnehmungen sind, ohne reales Korrelat in der Natur, wurde zu schanden, wenn man an die Naturgeschichte herantrat. Zwar könnte es scheinen, daß das künstliche System Linnés mit seinen ad hoc gemachten Klassenbegriffen ein Erzeugnis des Nominalismus sei, allein der große Forscher hat in Wahrheit eine realistische Grundanschauung und verliert das natürliche System durchaus nicht aus den Augen. Er nennt das System den Ariadnefaden der Botanik und spricht ihm eine derartige Realgeltung zu, daß es selbst auf die Pflanzen hinweist, welche der Botaniker ausgelassen hat[2]. Die Arten, die es aufstellt, sollen sich mit denen in der göttlichen Schöpfung hervorgebrachten decken: Species tot sunt, quot diversos formas ab initio produxit infinitum Ens, quae formae, secundum generationis inditas leges, produxere plures, at sibi semper similes; ergo species tot sunt, quot diversae formae seu structurae hodie occurrunt[3]. Die wahren Arten sind ihm also Werke Gottes oder der Natur, und nur ein natürliches System gilt ihm als deren angemessener Ausdruck, während das künstliche ein Notbehelf ist[4]. Die naturgeschichtlichen Erkenntnisse gelten Linné nicht als Kommassation von Erfahrungen, sondern als Wiedergabe der Wahrheit in der Natur: In scientia naturali principia veritatis observationibus confirmari debent[5]. Mit der größten Exaktheit und Beobachtungsgabe ist bei Linné ein gewisses mystisches Element gepaart, welches sich in der Wahl symbolischer Formen ausspricht; wenn seine Philosophia botanica in 12 Abschnitte und 365 Para=

---

[1]) Ar. de part., an. I, 1. — [2]) Philosophia botanica, Berol. 1780, §. 156, zuerst 1751 erschienen. — [3]) Ib. §. 157. — [4]) Vgl. Überweg, System der Logik, 4. Aufl., 1874, S. 132. — [5]) Phil. bot. §. 365.

graphen zerfällt, so ist dabei die Zahl der Monate und Tage des Jahres das Bestimmende: das Jahr, der Herrscher des Pflanzenlebens, soll gleichsam auch der Kunde davon seine Signatur aufprägen. In der Zoologie bleibt übrigens Linné hinter Aristoteles zurück, indem er die niederen Tiere mit geringerer Sorgfalt klassifiziert als jener.

So wenig wie den Begriff der in den Individuen realen Spezies konnte die Naturgeschichte den Potenzbegriff entbehren, welcher die Angelegtheit des werdenden Individuums denkbar macht. Nur macht sich hier der Mangel an ontologischer Schulung mehr geltend, und die beiden im achtzehnten Jahrhunderte sich entgegenstehenden Theorien der Evolution und der Epigenesis verfehlen beide die Sache. Die erstere lehrte eine Präexistenz des Embryo im Keime, derart, daß dieser durch Zeugung und Entwickelung nur in das sichtbare Dasein tritt; so der berühmte Swammerdam, Réaumur, Bonnet und Haller, welch letzterer behauptete, daß „alle Eingeweide und Knochen selbst schon vorher gebaut gegenwärtig sind, obgleich in einem fast flüssigen Zustande". Die Vertreter der Epigenesis nahmen dagegen eine einfach homogene Masse, einen amorphen Keim als Ausgangspunkt an, welcher sich durch aufeinanderfolgende Modifikationen zu Organismen entwickelt; so C. F. Wolff in der „Theorie der Generation", Berlin 1764. Die ersteren verfehlen den Gedanken einer potentiellen Präexistenz und vergröbern ihn zu ihrer Einschachtelungslehre; die letzteren setzen Modifikation ohne Modus oder Modulus, Veränderungen ohne inneren Maßstab. Den Peripatetikern kommt näher Joh. Fr. Blumenbach, der Lehrer Alexanders von Humboldt, der in seinem Schriftchen „Über den Bildungstrieb", Göttingen 1791, die Ansicht vertritt, „daß keine präformierten Keime präexistieren, sondern daß in dem vorher ruhenden, ungebildeten Zeugungsstoffe der organisierten Körper ein besonderer Trieb rege wird, ihre bestimmte Gestalt anfangs anzunehmen, der zu den Lebenskräften gehört, den man aber, um ihn von den anderen zu unterscheiden, den Bildungstrieb, nisus formativus, nennen kann" [1]).

[1]) Über den Bildungstrieb, S. 31.

Er meint, daß dieser sich nicht mit der vis plastica der Peripatetiker decke — ein Terminus, der übrigens nicht diesen, sondern Cudworth gehört[1]) — er kommt aber der sich auswirkenden Entelechie nahe, da er immateriell gefaßt wird. G. H. Lewes in seinem „Aristoteles" stellt die einschlägigen Äußerungen des alten Denkers zusammen, mißversteht sie freilich, indem er ihn zum Epigenetiker macht[2]). Auch in dieser Frage werden die Naturforscher durch die Sache selbst über ihre nominalistischen Anschauungen, man möchte sagen, wider Willen hinausgedrängt.

7. In der Physik der Renaissancezeit machten sich Anschauungen und Bestrebungen geltend, die von Aristoteles' Bahnen abführten. Die pythagoreisch-platonischen Intuitionen sprachen Viele mehr an, als seine nüchterne Betrachtungsweise; die mathematischen Köpfe gingen auf eine engere Verbindung der Physik mit der Größenlehre aus, als er bietet; die erneute Atomenlehre, die er bekämpft hatte, schien manchen eine befriedigendere Erklärung der einzelnen Naturvorgänge zu gewähren. Allerdings sah man sich beim Verfolgen dieser Bahnen mehrfach wieder auf Aristoteles zurückgewiesen; man mußte die Zahlen durch die Formen, die Ideen durch die Entelechien ergänzen, um anwendbare immanente Prinzipien zu erhalten; die Archeen, die ideae operatrices, die vis plastica, die formae seminales, das principium hylarchicum und ähnliche Begriffe[3]) zeigen deutlich die Nötigung, die verschmähten Entelechien in anderer Fassung wieder zurückzuführen, nur daß dabei verloren ging, was jene für die Ontologie und Erkenntnislehre geleistet hatten. Daß Aristoteles auch dem mathematischen Interesse bedeutsame Weisungen zu bieten habe, besonders dadurch, daß er die mathematische Erkenntnis selbst erklärt, entging Tieferblickenden nicht; eine Zusammenstellung dessen, was die Mathematiker von ihm lernen können, gab der Jesuit Josef Blancanus in dem Buche: Aristotelis loca mathematica ex universis ipsius operibus collecta et expli-

[1]) Oben §. 89, 6. — [2]) Aristoteles, ein Abschnitt aus einer Geschichte der Wissenschaften nebst Analysen der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, übersetzt von J. V. Carus 1868, S. 361 f. — [3]) §. 88, 5 u. 6.

cata 1615, von welchem M. Cantor sagt: „Es ist eine, wenn auch nicht ganz vollständige, doch sehr reichhaltige Sammlung der bei Aristoteles vorkommenden, auf Mathematik im weitesten Sinne des Wortes bezüglichen Stellen, mit Erläuterungen versehen, die auch heute noch, ebenso wie die Zusammenstellungen selbst, des Nutzens nicht entbehren [1]."

Bei den der Atomistik sich zuneigenden, aber noch zu ontologischen Erwägungen fähigen Gelehrten machen sich aristotelische Einwirkungen darin geltend, daß sie die nur quantitativ verschiedenen Atome Demokrits mit qualitativ differenzierten vertauschen, also sich der anaxagoreischen Anschauung annähern. Dies ist der Fall bei Joh. Chrysostomus Maignan, genannt Magnenus, einem Mitgliede des Ordens der Minimen, † 1676, und seinem Zeit- und Ordensgenossen Saguens, beide von den Aristotelikern eifrig bekämpft, aber ihnen doch näher stehend als Gassendi, da sie den Atomen verschiedene Grundqualitäten, rationes essentiales, zuschreiben und die unbelebte Natur von einem Analogon der Lebenskraft bestimmt denken [2]. Es konnte nicht unbemerkt bleiben, daß bei der Teilung der Körper, wie sie die Atomistik vornimmt, weder eine mechanische, noch eine mathematische Grenze einen Abschluß gewährt, sondern sich nur eine ontologische darbietet, bei der die Teilung aufhören muß, weil sie sonst das Wesen des Teilchens alteriert, wie z. B. die Zerlegung des Laubes beim Blatte, des Volkes beim menschlichen Individuum stehen bleiben muß; weitere Teilung würde den Sinn des ganzen Unternehmens aufheben, indem sie die Essenz oder Form zerstört. Derart weist ein nur einigermaßen ontologisch orientierter Atomismus auf Aristoteles zurück. Bei Maignan sind demokritische und peripatetische Anschauungen keineswegs ausgeglichen, und sein System steht an Konsequenz hinter dem Gassendischen und den späteren verwandten zurück, aber die Inkonsequenz macht ihm gerade Ehre, weil sie von dem Festhalten besserer Einsichten herrührt.

---

[1]) Vorlesungen über Geschichte d. Mathem. II, S. 602. — [2]) Brucker, Hist. crit. phil. IV, 1, p. 504—509. K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 546 bis 551.

Fester als er steht auf aristotelischem Boden der Jesuit Honorat Fabri, der 1669 eine fünfbändige Physica herausgab, dem jedoch sein Ordensgenosse Ignaz Pardies entgegentrat, weil er auch bei ihm zuweitgehende Zugeständnisse an den Atomismus fand[1]). Versuche derart haben historisches Interesse, weil sie Vorläufer von Leibniz' Unternehmen sind, die Entelechien- und Atomenlehre zu verbinden.

Es war unvermeidlich, daß die aristotelisch-scholastische Physik der Umbildung unterzogen wurde, und zumal machten die Entdeckungen auf dem Gebiete der Mechanik eine solche notwendig. Daß die Vertreter des Neuen auch auf kurzsichtigen Widerstand stießen, und dadurch ihre Polemik oft eine heftige wurde, ist erklärlich; aber es bleibt zu beklagen, daß man voreilig auch Wohlbegründetes verwarf, und daß selbst so hervorragende Geister wie Galilei in ihrer Abwendung von dem Überkommenen die richtige Grenze überschritten. Auf seinem Ansehen fußen vorzugsweise die Gegner der aristotelischen Formenlehre. Er glaubte weder der substantialen Formen, noch der accidentalen zu bedürfen und richtete besonders seine Angriffe gegen die zu den letzteren gehörenden Sinnesqualitäten; er hielt dafür, daß die Lagerung der Massenteilchen das Wesen der Körper und deren Bewegung ihre Eigenschaften zur Genüge erklären: was wir als Farbe, Ton, Geschmack, Geruch der Körper bezeichnen, seien lediglich Wirkungen in uns, welche durch die Berührung der bewegten Materie mit unseren Sinnesorganen hervorgebracht werden und mit den sie verursachenden Bewegungen so wenig Ähnlichkeit haben, wie die den Kitzel verursachende Hand mit diesem selbst. Die Sinnesempfindungen seien außerhalb des empfindenden Wesens leere Namen[2]), Ansichten, die sich aus seinem Atomismus ergaben, wie sie sich Demokrit ergeben hatten, welcher lehrte, daß Geschmack, Wärme, Farbe nur in unserer Meinung, νόμῳ, vorhanden seien, da ihr Realbestand, die Atombewegungen, garnichts damit Homogenes hätten[3]).

---

[1]) Kurt Laßwitz, Geschichte der Atomistik 1890, II, S. 486. — [2]) In der Schrift Il saggiatore (die Goldwage), Firenze 1623; vgl. L. Müllner, Die Bedeutung Galileis für die Philosophie, Inaugurationsrede an der Wiener Universität. Wien 1894, S. 51. — [3]) Bd. I, §. 22, 4.

Die Aristoteliker traten nachdrücklich für die substantialen Formen und den Objektivgehalt der Sinnesempfindungen ein. Sie zeigten, daß ohne die erstere die Dinge ihre Einheit und Wesenheit verlieren, worin ihnen nachmals Leibniz beipflichtete[1]). Honorat Fabri bewies, daß diese Formen nichts weniger als eine abstruse Erfindung der Schulen seien, sondern allenthalben bei den Philosophen unter verschiedenen Namen anzutreffen sind. Sie heißen Formen, weil sie den Stoff der Naturdinge gestalten, informant, efformant, concinnant, wie die Raumformen oder Figuren das Erz, das Holz, das Wachs; die Form heißt aber auch ratio quâ, weil sie der bestimmte Grund im Seienden ist; ebenso actus, weil in ihr die Materie aktuiert wird; oder terminus als bestimmende Grenze, oder character, weil sie den Dingen die Unterscheidungsmerkmale aufprägt, notas imprimit; oder finis, weil auf sie auf das Werden, generatio, abzielt; oder essentia, weil sie Antwort gibt auf die Frage: Quid est? und das spezifische Sein bedingt: facit et distinguit Esse specificum, principium formale omnium proprietatum, oder natura, wenn man die wirkende Ursache mit einbezieht, oder unum, weil determinatum; aber auch pulchrum, weil die Form dem Stoffe das Gefällige, decor, gibt, oder optimum, weil das von ihr verliehene Sein gut ist, divinum, weil sie Anteil an dem göttlichen Sein gibt und darum auch umbra actûs primi heißen kann; endlich mens, quod instar naturae agat et opus naturae sit quasi opus mentis ac intellegentiae[2]). Gerade solche der Exaktheit entbehrenden, aber weitere Ausblicke gewährende Darlegungen fanden den Beifall der Zeitgenossen. Morhof sagt von Fabri: Eleganter demonstrat, quomodo formae siut substantiales, quamquam non siut substantiae[3]).

Für den Objektivgehalt der Sinnesempfindungen tritt unter anderen der Jesuit Silvester Maurus, † 1687, ein, geschätzt als Verfasser eines Litteralkommentars zu den Gesamtwerken des Ari-

---

[1]) Bd. II, §. 79, 4 und 84, 4 u. 8. — [2]) Physica, Ed. Lugd. 1670, III, p. 38 sq. — [3]) Polyhistor II, p. 267.

stoteles[1]) und eines vortrefflichen Lehrbuches[2]), auf welches Kleutgen in der „Philosophie der Vorzeit" mit Recht wieder aufmerksam gemacht hat; der einschlägigen Frage ist eine Reihe von Quästionen (III. qu. 41 sq.) gewidmet, worin die aristotelisch-scholastische Lehre, daß sich in der Sinnenempfindung die Aktivität und Eigenart der empfindenden Seele mit einem äußeren Tatbestande verschränkt und diesen abbildet, verteidigt wird[3]).

Leibniz, welcher diese Arbeiten kannte und mit H. Fabri korrespondierte, blickte, dank seiner Bekanntschaft mit Aristoteles, in dieser Frage tiefer und ließ sich die Anschauung keineswegs benehmen, daß zwischen den Empfindungen und den Naturprozessen, welche sie hervorrufen, eine Ähnlichkeit besteht, welche er sinnreich durch einen mathematischen Vergleich beleuchtet. In der Polemik gegen Locke, der die Ansicht der unphilosophischen Physiker breittritt, sagt Leibniz: Je dirais plutôt qu'il y a une manière de ressemblance, non pas entière et pour ainsi dire in terminis, mais expressive, ou une manière de rapport d'ordre, comme une ellipse et même une parabole ou hyperbole ressemblent en quelque façon au cercle, dont elles sont la projection sur le plan, puis qu'il a un certain rapport exact et naturel entre ce qui est projeté et la projection, qui s'en fait, chaque point de l'un répondant suivant une certaine relation à chaque point de l'autre[4]). Danach wäre der Objektivbestand, der bei der Empfindung vorliegt, mehr als ein Bewegungskomplex, gerade wie der Kreis mehr als eine Punktreihe, nämlich das diese ordnende Prinzip; ein solches hätte auch jener Bestand, und es würde auf die Seele projiziert, die es unter Mitwirkung ihrer Natur modifiziert erfaßt, wie eine schiefe Ebene den projizierten Kreis als Ellipse aufnimmt, in der aber das Prinzip des Kreises bewahrt bleibt. Die Durch-

[1]) Aristotelis opera quae exstant omnia brevi paraphrasi ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata, Romae 1668, VI tom. 4°n. — [2]) Quaestiones philosophicae, Romae 1658, tom. V, 8°; vgl. H. Hurter, Nomenclator litterarius rec. theologiae catholicae. Oenip. 1876, II. p. 325. — [3]) Vgl. Bd. I, §. 36, 5 und II, §. 71, 2. — [4]) Nouv. ess. s. l'ent. hum. II, 8, 13. Op. phil. ed. Erdm. p. 231.

führung dieser Anschauung verdarb sich Leibniz leider durch die Meinung, daß die Sinneswahrnehmung ein verworrener Ausdruck des durch den Verstand zu erfassenden Bestandes sei, ein Irrtum, von dem ihn das Verfolgen jenes mathematischen Gleichnisses hätte abhalten können.

8. Die Subjektivierung der Empfindungsinhalte war eine große und verhängnisvolle Übereilung der Physiker, welche in dem Stolze, den mechanischen Vermittelungen der Empfindung auf die Spur gekommen zu sein, den dadurch vermittelten Tatbestand, der in der Empfindung ergriffen wird, übersahen und damit diese zu einem Zustande des Subjektes herabdrückten. Sie verfuhren so, als wenn man die Süßigkeit des Honigs aus dem Schwirren der Bienen um den Bienenstock erklären wollte, und vergäße, daß die Honigbereitung das Mittelglied zwischen jenen Bewegungen und der Süßigkeit bildet, oder als wenn man die Vorstellung des Kreises auf die Herumführung des Zirkelarmes und das Sprühen der Kreideteilchen zurückführen wollte und nicht beachtete, daß diese Bewegungen ihr Maß und Ziel erst in dem Kreise finden, der das objektive Korrelat der Kreisvorstellung ist. Unsere Empfindung ist ein abbildendes Teilnehmen an einem Tatbestande, den die Bewegung der Massenteilchen nicht ausmacht, sondern nur vorbereitet; wir haben Anteil an der Welt des Lichtes, an dem Reiche der Klänge und der Düfte, und diese sind in uns vermöge der Empfindungen freilich nach unserer Weise, modo cognoscentis; in der Bläue, der Süße, dem Nachtigallenschlag aktuiert sich zugleich ein Objektives und ein Subjektives; das erstere ist nicht mit gewissen Bewegungen identisch, sondern durch sie nur herbeigeführt und das letztere ist nicht ein bloßer Zustand unserer Seele, sondern ein Erfülltsein derselben mit einem Inhalte, welchen der Zustand intentional nachbildet. Die intuitive Tätigkeit des Sinnes erfaßt den Realbestand in gewissem Sinne vollkommener als die diskursive des Denkens; nicht die Physik ergreift den Tatbestand des Sehens und Hörens, sondern unsere Wahrnehmung ergreift den Tatbestand als einheitlichen, den jene künstlich zerlegt; sie bemächtigt sich der Form,

in der die herausgerechneten Bewegungen ihre Einheit haben. Wenn wir etwas blau nennen, so sehen wir der Qualität ins Innere, wenn wir die Ätherschwingungen zählen, bleiben wir am Äußern haften. Wenn wir die Richtigkeit einer Rechnung oder Zeichnung ausdrücken wollen, so sagen wir: sie stimmt; in ihrer Vollendung wird sie uns gleichsam zu einem Akkorde, einem Hörbaren, durch einen einzigen Geistesakt Erfaßbaren.

Bei Galilei ist diese tiefere und zugleich einfache Auffassung durch den erneuten demokritischen Irrtum nun keineswegs ganz verdrängt. Seine Stärke besteht in „dem mathematischen Denken in natürlichen Formen, die die Bürgschaft in sich tragen, daß ihnen in der Natur etwas entsprechen müsse... Daß Geschosse und geworfene Körper eine krumme Linie beschreiben, hat man von je gewußt; Galilei bewies, daß es die Parabel ist“ [1]). Er wußte in den Naturvorgängen die Form, die ratio quâ, das Gesetz zu erspähen, in dem Besonderen und Konkreten das Allgemeine, und es war die intuitive Verstandeskraft bei ihm in hohem Grade entwickelt. Eine solche stellt er nun auch nicht in Abrede, indem er oft von dem Zusammenwirken „des leiblichen und geistigen Auges“ spricht. In bezug auf die Umsetzung des unbewußten Wissens in bewußtes „denkt er ganz aristotelisch und läßt das geistige Auge nur durch den Lichtreiz des körperlichen zum Sehen, und das vom körperlichen Auge Geschaute erst durch die Beleuchtung des geistigen zur Durchsichtigkeit seines notwendigen Zusammenhanges gelangen“ [2]). Soll uns aber der Verstand die notwendigen Zusammenhänge und die Gesetze der Dinge zeigen, so kann der Sinnlichkeit nicht abgesprochen werden, daß sie uns wenigstens zufällige Zusammenhänge und begrenzte Gesetzesanwendungen zeigt, also Tatbestände abbildet, und Teilnahme an Realitäten vermittelt. Ist die Parabel das Gesetz des der Röhre entquellenden Wassers, so ist, was wir Wasser nennen und als naß, kalt, farblos usw. bezeichnen, ein Tatbestand, den

---

[1]) Dühring, Geschichte der Mechanik, S. 36. — [2]) Müllner, a. a. O., S. 46.

wir durch die Sinne angemessen und richtig abbildend erfassen, so gewiß wir sein Gesetz durch unsere Zeichnung und Berechnung der Parabel richtig erfassen; in beiden Fällen sind wir unserer Natur gemäß tätig, und zugleich von einem nachzubildenden Inhalte bestimmt; wird letzteres bei der Sinnlichkeit nicht veranschlagt und das Wahrgenommene zum Vorstellungskomplexe verflüchtigt, so ist auch das geistige Objekt nicht zu halten, und ist die von uns berechnete Parabel so wenig der Ausdruck eines Naturgesetzes, wie der Kitzel das Abbild des Fingers [1]).

Galilei überblickte diese Zusammenhänge nicht, aber er nimmt die philosophischen Fragen doch nicht so leicht wie seine Nachsprecher; er versichert, er habe dem Studium der Philosophie mehr Jahre als dem der Mathematik Monate zugewandt [2]). An seinem Lebensabend erklärt er 1641 den ihm oft gemachten Vorwurf, ein Gegner des Aristoteles zu sein, für einen Makel, von dem er sich reinigen müsse; wenn der Betrieb der Philosophie unter Beachtung der Lehre des Aristoteles und der Befolgung seiner Methode zum wahrhaften Peripatetiker mache, so sei er in der Tat ein aristotelischer Philosoph [3]). So kann er sich insofern gewiß nennen, als er weltdurchwaltende Gedanken und Zwecke lehrt; er spricht ganz aristotelisch von der Art der Natur, sich in ihren Werken der nächsten, einfachsten und leichtesten Mittel zu bedienen, und von der Wahrheit in der Natur, die nicht hart und schwer sein kann, sondern einfach ist und so alt wie die Erde [4]).

Man kann von der neueren Physik und Chemie nicht sagen, daß sich in ihr ungewollte und unbeachtete Nachwirkungen der aristotelischen Grundsätze geltend machen, wie dies von der Naturbeschreibung gilt. Vielmehr hat der Atomismus hier das Feld behauptet, aber der Preis dieses Sieges ist der Verlust der ontologischen

---

[1]) Vgl. des Verfassers „Empirische Psychologie", Freiburg i. Br. 1903, §. 6 „Die Sinneseindrücke als Bilder der Objekte". — [2]) Müllner, S. 33. — [3]) Das. S. 43. Opere complete. Fir. 1842, VII, p. 340. Eine lehrreiche Erörterung des aristotelischen Elementes in Galileis Denken gibt A. Trendelenburg, „Logische Untersuchungen" I², S. 323 f. — [4]) Das. S. 67.

Prinzipien und des Zusammenhanges der Naturlehre mit der Gesamtwissenschaft. Das stolze Bewußtsein, auf dem festen Boden der Tatsachen zu stehen, läßt vergessen, daß ohne eine wohlbegründete Seins- und Erkenntnislehre dieser Boden eine schiefe Ebene ist, die dem Subjektivismus zuführt, wie das kassische Beispiel der Geistesverwandtschaft von Demokrit und Protagoras lehren kann[1]; wird der Körperwelt der objektiv-übersinnliche Stützpunkt genommen, so hält der dafür untergeschobene sinnliche nicht vor; das Sinnliche verflüchtigt sich zur Affektion des Subjekts und dieses saugt alle Objektivität in sich auf[2]). Tieferblickende Naturforscher ahnen, daß darum ihre Wissenschaft einer Krise zutreibt, und daß es nicht genügt, Tatsachen und Gesetze festzu**stellen**, sondern daß man auch auf deren Fest**stehen** Bedacht zu nehmen habe, wozu es der Orientierung über die Seinsprinzipien bedarf. Das Durchdringen dieser Erkenntnis führt aber die Zurückwendung zur Ontologie und zu deren Begründer Aristoteles nach sich; erst dann aber kann das Interesse für die Arbeiten der aristotelischen Physiker der Renaissance erwachen, welche die wiederanzuknüpfenden Fäden unverdrossen fortgeführt haben, aber zur Zeit noch vergessen sind und an dieser Stelle unaufgeführt bleiben mögen.

Die Abwendung von Aristoteles bezeichnet eine Hintanstellung der Seins- und Erkenntnisprinzipien und damit auch eine Preisgebung der **geistigen Architektonik**, in der sich mit dem methodischen das ästhetische Moment verschränkt. Was Aristoteles in dieser Rücksicht der Wissenschaft überhaupt und der Naturforschung im besonderen gewährt, ist eine Gabe für alle Zeiten, ein *κτῆμα ἐς ἀεί*. „Die platonisierende Richtung und Methode", sagt Karl Werner treffend, „ist Sache genialer Geister und großartiger Persönlichkeiten, die in freier Muße und ungezwungenem Hange sich frei an allem Wissenswürdigen orientieren; die untersuchende, forschende und prüfende Methode ist Sache des einsamen Gelehrten, der sich in diesem seinem Tun nur mit den Genossen und Teilnehmern seines

---

[1]) Bd. I, §. 22, 4. — [2]) Bd. II, §. 84, 7.

Strebens versteht. Die aristotelische Formenlehre aber hat, sozusagen, den geistigen Formsinn des Menschen zu wecken und zu bilden, und dieser Formsinn wird dann auch immer ein höchstes und letztes Korrektiv aller Denkversuche bleiben; der plastische Genius des griechischen Volkes hat im Namen der ganzen Menschheit das wissenschaftliche Denken nach ihm gemodelt, alle vollendeten Geisteswerke tragen sein durchgebildetes Gepräge an sich, die Kirche selber hat ihr lehrhaftes Bewußtsein in den Formen und termini dieses Denkmodus ausgeprägt[1])."

[1]) Der hl. Thomas III, S. 590.

§. 91.

## Der Augustinismus der Renaissance.

1. Die Philosophie der Renaissance bewahrte ihren christlichen Charakter, soweit sie sich an den großen Denkern der Kirche, zumal Augustinus und Thomas von Aquino, orientierte. Die edleren, besonnenen Geister kamen darin überein, daß, was jene geschaffen, ein unverlierbares Gut bleiben müsse, und diese Anerkennung verhütete zumeist an der Wende der Zeiten die Unterbrechung der spekulativen Gedankenarbeit. Der Thomismus, der Reinertrag der mittelalterlichen Scholastik, gab der theologischen Hinterlage der Spekulation ihren Halt, Augustinus' Tiefe und Vielseitigkeit bot allen Denkrichtungen Berührungspunkte dar. Wen es lockte, die pythagoreische Weisheit zu neuem Leben zu erwecken, fand Ermutigung und Anweisungen dazu in seinen erhabenen Betrachtungen über die Zahl; die Platoniker fanden bei ihm die Bestätigung, daß ihres Meisters Lehre dem Christentum konform sei, und Hinweise auf die Fortbildung der platonischen Ontologie, deren Mängel sich die Einsichtigen nicht verhehlten. Für die Aristoteliker war Augustinus ein Antrieb, Fühlung mit Platon zu suchen; soweit sie Thomisten waren, erkannten sie, daß die peripatetischen Anschauungen der Ergänzung durch den großen Kirchenvater bedurften und bei Thomas eine solche erhalten hatten. Wo eine Abneigung gegen die mittelalterliche Schulform bestand und das Streben, eine christliche Spekulation von neuer Form zu suchen, bot sich Augustinus als die Grundlage dafür dar; die Frische und Unmittelbarkeit seiner Darstellung gab das freudige Bewußtsein, daß man christlich philo=

sophieren könne, ohne scholastische Quästionen und Responsionen. Auch die Theologie der Neuzeit sah sich in mehr als einer Hinsicht auf Augustinus hingewiesen; die apologetische, weil sich die Glaubensneuerer auf willkürlich herausgerissene und nach ihrer Tendenz gedeutete Stellen aus seinen Schriften beriefen, während so viele andere Aussprüche des Kirchenlehrers ein vernichtendes Urteil über sie sprachen; die Apologetik sah sich aber zur richtigen Deutung jener Stellen wesentlich auf Augustinus' spekulative Gesamtanschauung hingewiesen, so daß sie auch zu den philosophischen Studien seiner Werke Antrieb gab. Die historische Theologie wurde auf ihn hingewiesen, ebensowohl bei den exegetischen, als bei den patristischen und dogmengeschichtlichen Untersuchungen; die mystische schöpfte neue Schätze aus ihm, weil er der Kontemplation weittragende Gedanken und eine weltförmigere Sprache darbot, als die mittelalterlichen Mystiker sie geredet; das erhöhte Verständnis für die Sprachkunst ließ Augustinus' Intuitionen und Ergüsse auch nach seiten ihrer Form würdigen. Das herrschende philologische und antiquarische Interesse erweiterte noch mehr den Kreis der Verehrer des sprachgewaltigen Lehrers der christlichen Jahrhunderte, der selbst noch im klassischen Altertum stand.

So konnte es nicht fehlen, daß die Renaissance eine augustinische Denkrichtung erzeugte, und zwar war die Stätte derselben zunächst Frankreich, wo der Kampf gegen den Calvinismus den äußeren Anstoß dazu gab. Der Augustinismus gewährte den Franzosen etwas ähnliches, was den Italienern und Engländern der Platonismus geboten hatte, und beide Richtungen stehen im Austausch, ja gehen ineinander über; man kann von einer platonisch-augustinischen Gedankenbildung auf französischem Boden sprechen. Sie bildet einen Gegensatz und eine Ergänzung des Aristotelismus, der an den Universitäten seine Geltung zumeist bewahrt und an der Gesellschaft Jesu eine neuerliche Stütze gefunden hatte. Dadurch war auch die neue Denkrichtung darauf angewiesen, eine korporative Vertretung und schulmäßige Gestalt zu suchen, und sie erhielt eine solche durch die Kongregation von Weltpriestern, welche

der fromme Abbé Pierre Berulle, nachmals Kardinal, 1611, ins Leben rief und nach dem Vorbilde des von dem hl. Philippus Neri für den italienischen Klerus gestifteten Verbandes, Oratorianer nannte. Berulle selbst, mehr der kontemplativen als der spekulativen Theologie zugewandt, gab durch sein Buch Les grandeurs de Jésus Christ dem tiefsinnigen Louis de Thomassin, dem Sprossen eines der ältesten Geschlechter der Provence (von 1619 bis 1695[1]), die Anregung zu dem großen Werke: Dogmatum theologicorum de incarnatione Verbi, tom. III, zuerst 1680, welches der theologischen Spekulation der Oratorianer klassischen Ausdruck gibt. Zwischen dogmatischer und historischer Darstellung die Mitte haltend, gibt es eine Darlegung der Lehre der Kirchenväter, als deren Höhepunkt die augustinische erscheint, deren Voraussetzungen aber zugleich in die griechische, zumal die platonische Philosophie hinein verfolgt werden. Der Kampfplatz der Meinungen, die augustinische Gnadenlehre, wird damit in einen großen Zusammenhang eingereiht, der ihr wahres Verständnis ermöglichte. „Sie erschien jetzt als die Kehrseite der Logoslehre der christlichen Alexandriner, mit deren Gedanken und Anschauungen sich ja auch die ersten christlich-spekulativen Bestrebungen Augustinus' lebendig berührten; die aus den Lehren jener sich ergebende Immanenz des Göttlichen im ideellen Denken geht parallel mit der von Augustinus gelehrten Präsenz Gottes, d. i. der Gnade im Wollen und Vollbringen des Guten, d. i. im gottwohlgefälligen Handeln des Menschen[2]).“ Die Kontroversen der Gnadenlehre wurden damit in das Licht der ontologischen Prinzipien Augustinus': der ewigen Wahrheit des Einen und Guten, der Ordnung, des Friedens, gerückt, und zugleich der Antrieb gegeben, diese nach ihrer metaphysischen und kosmologischen Seite weiter zu verfolgen.

---

[1]) Über ihn vgl. Th. Thomassin, Louis de Th., der große Theologe Frankreichs, München 1892. — [2]) K. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, 1865, IV, S. 723; vgl. daselbst II, S. 613; Gesch. d. Idealismus Bd. II, §. 63, 6. — Auf die Bedeutung Thomassins für die Dogmen- und Ideengeschichte ist unten §. 92, 3 zurückzukommen.

2. Philosophische Materien berühren besonders die zehn Bücher des zweiten Teiles des Werkes, welche von der Gottesidee, der göttlichen Einheit, der Wahrheit, der Unkörperlichkeit und Unendlichkeit Gottes, der visio Dei, der scientia Dei, der Prädestination und der Gnade handeln. Außer den Vätern und den Platonikern werden die Mystiker des Mittelalters, auch minder bekannte, herangezogen; zu Aristoteles und der Scholastik stellt sich Thomassin nicht als Gegner; er beklagt zwar, daß jener der sinnlichen Wahrnehmung zu viel zugesteht, aber er erkennt an, daß er auch ein mystisches Schauen einräume: Tametsi plus aequo animam corpori sensibusque mentem subjugaverit, brevia tamen illa et dilucida momenta non denegavit, quibus silente tantisper toto phantasmatum tumultu repentina divinae visionis coruscatio intermicat [1]). Thomassin wirft ihm ferner vor, daß er die falsche Ansicht, Platon verlege die Ideen außerhalb des göttlichen Geistes, aufgebracht habe, aber er hält die aristotelische und die platonische Erkenntnislehre für vereinbar, und zwar auf der Grundlage, die Boethius darbiete, wonach der Verstand die Sinnlichkeit umgreift (amplectitur), die Intelligenz von oben her durch das Erfassen der Form das unter ihr Begriffene unterscheidet (quasi desuper spectans, conceptâ formâ quae subsunt cuncta dijudicat). „Er versöhnt Aristoteles mit Platon, indem er zugibt, daß die Vernunft ihre Allgemeinbegriffe erblicke, aber über sie eine Intelligenz setzt, welche, so zu sagen, ein göttliches Allgemeines anschaut [2]).“ Thomassin unterscheidet, Augustinus folgend, die höhere Erleuchtung von dem Lichte, in dem wir das Intellegible erblicken, welches also dem tätigen Verstande des Aristoteles entspricht [3]).

Er erblickt in Gott den Lehrer im höchsten Sinne des Wortes, und spricht von einer göttlichen Belehrung nulla interposita creatura [4]); aber er betont auch, daß uns Gott belehre

[1]) Tom. II, Lit. VI, cap. 1, num. 15. — [2]) Ib. III, 16, 7; Boeth. de cons. phil. V, pros. 4. — [3]) Ib. III, 15, 10; Aug. c. Faust XX, 7. — [4]) Ib. III, 11, 1; Aug. de vera rel. c. ult.

per creaturae ministerium multiplex und daß die Kreaturen selbst seine Worte sind, sichtbare, nicht bloß hörbare, in welchem Sinne auch Philon die Schriftstelle auslegte: „Das ganze Volk sah die Stimmen Gottes.“ Ita enim decebat, Verbi apud Deum non transeuntis, sed stantis, verba ad nos facta stare et ipsa, seu opera esse constantia, non verba transeuntia, res non voces[1]). Den Sinnendingen wird damit ein Volldasein eingeräumt, wie sie es bei Platon nicht besitzen; ein solches aber spricht ihnen Thomassin auch auf Grund ihrer Einheit zu, die auf ihrer abgestuften Teilnahme an der göttlichen Einheit beruht; er knüpft an den augustinischen Gedanken an, daß die Dinge sind vestigia secretissimae unitatis, ex qua sunt, zieht aber auch Boethius heran, der die Einheit der Dinge ihrer Form gleichsetzt: Forma existens in materia cujuslibet rei, unita est descendens a prima unitate, quae creavit eam[2]). Wie das eigene Dasein, so wird den Dingen auch die eigene Tätigkeit gewahrt. Thomassin lehrt wie die großen Scholastiker[3]), daß Gott in den Dingen nach ihrer Art wirke, so daß diese als causae secundae gelten; als die erste Ursache wirkt Gott in ihnen majestatis praerogativâ, ut creans, conservans, perficiens[4]). In den frei tätigen Wesen wirkt Gott das Wollen, indem er es hinordnet und befugt: Deus naturas creat, voluntates ordinat[5]); non omnis voluntas, sed omnis potestas, etiam mali, a Deo est[6]); das Vernunftleben ist frei und suae sortis opifex[7]). Eingehend handelt Thomassin von dem sittlichen Naturgesetze, der inscripta cordibus lex naturalis[8]). Seine unaustilgbaren Schriftzüge verbieten uns, unseren Geist als etwas Leeres zu denken; Thomassin tadelt einen Ausspruch Plotins, worin er unser Inneres als aller Formen bar, gleichwie eine materia prima hinstellt; wir können nicht Weisheit und Gerechtigkeit wegdenken; halten wir sie aber fest,

[1]) Tom. III, 9, 1; Phil. de Decal. Exod. 20, 18. — [2]) Ib. II, 6, 7; Boeth. de unit. et uno. — [3]) Bd. II, §. 75, 4 a. E. — [4]) Theol. dogm. II, V, 4, 12. — [5]) Ib. VII, 15, 1. — [6]) VII, 11, 1. — [7]) II, 12. 5. — [8]) I, 7.

so dürfen wir auch nicht ein Nichtwissen um uns selbst affektieren: Si has formas servat (mens nostra), non erit in mera nescientia, non se ipsam nesciet; nam et ipsa mens quaedam vita et sapientia et justitia est [1]). Damit sind der Skepsis Grenzen gezogen, die schon darum eingehalten werden müssen, weil das Wahrheitsbewußtsein ein unveräußerliches und fundamentaler als das Selbstbewußtsein ist: Citius cum Augustino dubitaverim esse me, quam non esse veritatem [2]). Thomassin will nicht gelten lassen, daß die Akademiker aus Überzeugung alles Wissen bezweifelt hätten, da sie vielmehr nur die Sinneserkenntnis, wie sie die Stoiker lehrten, in Frage zogen, um auf ihre materiell gesinnten Zeitgenossen, materiarii philosophi, zu wirken [3]). Die Sinneserkenntnis schlägt Thomassin nicht so hoch an, wie die Aristoteliker, aber vor Subjektivierung derselben schützt ihn sein Anschluß an Augustinus; er unterscheidet mit diesem bei der Tonempfindung die numeri sonori in dem tönenden Körper und die in dem hörenden Ohre und sieht beide durch numeri judices et censores, ab aeterna sapientia manantes verknüpft, womit auch den Sinnesqualitäten ein realer und zugleich objektiv-idealer Gehalt gewahrt wird [4]).

Als Anhänger des hl. Augustinus zeigt sich Thomassin auch in der Vorliebe, mit der er das Schöne behandelt, welches er die Vorhalle oder das Morgenrot des Guten nennt: Pulchrum boni quasi vestibulum est ejusque velut aurora, antelucano velut splendore boni adventum praenuntians ejusque amorem excitans [5]). Die einschlägigen Lehren der Platoniker und der Kirchenväter legt er mit Sorgfalt dar und beschließt sie mit dem Preise der Schönheit Gottes, die in Geist und Seele, Natur und Kunst einstrahlt [6]). Der mystische Grundzug der thomassinschen Spekulation schließt keineswegs die Mitwirkung realistischer Anschauungen aus und entbehrt jener Kautelen und Schutzwehren

[1]) Theol. dogm. IV, 6, 8 fin. Plotin. Enn. VI, 9, 47. — [2]) I, 15, 7. — [3]) III, 11, 4; vgl. IV, 4, 6. — [4]) I, 23, 2; Aug. de musica. — [5]) V, 6, 5. — [6]) III, cap. 19—21.

nicht, welche die großen Mystiker von je gegen den Monismus und Subjektivismus aufgerichtet hatten. Freilich an der Vielseitigkeit der augustinischen und der Besonnenheit der thomistischen Gedankenbildung gemessen, erscheint Thomassin als vorwiegend der Mystik zugeneigter Denker. Es ist bezeichnend, daß er nicht allen bei Augustinus auftretenden Prinzipien die gleiche Sorgfalt zuwendet, sondern die mit dem gesetzhaften Elemente der Religion und Theologie zusammenhängenden, wie z. B. den so wichtigen Begriff des ordo, zurücktreten läßt.

3. Das Werk, in welchem die Philosophie des Oratoriums ihren lehrhaften Ausdruck erhielt, ist die Synopsis von Jacques Fournenc, welche der Zeit nach dem Werke Thomassins voranging[1]). Das Buch behandelt die Logik, Moralphilosophie, Physik und Psychologie, nicht aber die Metaphysik, die nur durch eine brevis analysis metaphysicae, welche am Schlusse die vorgekommenen einschlägigen Materien zusammenstellt, vertreten ist. Die Logik und die Physik werden nach Aristoteles vorgetragen, mit Digressionen über die platonischen Anschauungen, welche in der Moral noch mehr zur Geltung kommen; augustinische Leitbegriffe werden allenthalben angezogen, ebenso die Lehre des hl. Thomas, in der der Verfasser ein Korrektiv seiner eigenen Vorliebe für Platon willkommen heißt: Quodsi aliquando Platonicae sublimitatis amor alio me paullulum avocavit, doctrinam St. Thomae nihilominus clare ac sincere prius exposui et aliunde nihil adstrinxi, quod non cum ejus principiis magna ex parte consentiat[2]). Die Universalienlehre wird mit Rücksicht auf die Ideen, auf die Einzeldinge und auf die Begriffsbildung im thomistischen Sinne behandelt[3]). Die Notwendigkeit, Universalien anzunehmen, wird auf drei Gründe gestützt: Die Wissenschaften haben Universalien

---

[1]) Der volle Titel lautet: Universae philosophiae synopsis accuratissima, sinceriorem Aristotelis doctrinam cum mente Platonis passim explicata et illustrata et cum orthodoxis S. S. Doctorum sententiis breviter dilucideque concinnans. Par. 1655, 4°, VI. Tom. — [2]) Ib. Praef. — [3]) Ib. I, c. 7—9.

zu ihrem Gegenstande, ferner führt die zum Allgemeinen aufsteigende Betrachtung zu dem Göttlichen in den Dingen: dum enim per abstractionum gradus ad id quod in unoquoque, immo quod super unoquoque purissimum est, progredimur, id jam vel Dei aliquid est vel quod Dei est, manifestat; endlich gewähren uns die Universalien eine Hilfe bei der Betrachtung der Mysterien, besonders der göttlichen Dreieinigkeit[1]). Die Erkenntnis der Universalien durch einen Akt des tätigen Verstandes wird nach den Thomisten dargestellt, aber die averroistische Verlegung desselben in den göttlichen Geist nicht energisch genug zurückgewiesen, ihr Auftreten vielmehr aus „den größten Schwierigkeiten, die kaum von jemand genügend behoben werden könnten“, halb und halb entschuldigt[2]). Den Schluß des logischen Teiles bildet eine Wissenschaftslehre, in welcher die platonische und die aristotelische Anschauung vorgetragen wird[3]). Der höchste Zweck der Wissenschaft wird in die Vervollkommnung des Geistes zur Erkenntnis Gottes gesetzt, ein Ziel, hinter dem, nachdem es Platon aufgestellt, die christlichen Denker nicht zurückbleiben dürfen: Is enim scopus ac finis universae philosophiae debet esse ac praecipue philosophi christiani, ne in re tam seria Platonis, viri alioquin ethnici, merito censuram erubescere teneamur[4]).

Sein Zurückgehen auf Platon in der Moralphilosophie begründet Fournenc in demselben Sinne: „Warum ich Platon so oft nenne? Aus demselben Grunde, aus dem andere Aristoteles so oft anziehen und bewundern: ich trage hier Philosophie vor, nicht Theologie. Ich habe das zu lehren, was nicht bloß dem Glauben allein, sondern obenein (insuper) der gesunden Vernunft entsprechend ist; wie könnte dies aber wirkungsvoller geschehen, als wenn es als eine längst von den Philosophen aufgestellte Lehre nachgewiesen wird? Aristoteles' Ruhm will ich nicht beeinträchtigen; so oft er das Rechte sagt, verschweige ich es nicht, aber häufiger hat es Platon gesagt, und darum tritt er hier öfter auf. Auch

[1]) Univ. phil. 9, §. 4. — [2]) VI, 25, 2. — [3]) I, 45—52. — [4]) I, 245.

anderswoher habe ich Aussprüche der Heiden gesammelt und eingewebt, um durch Vergleichung damit der Christen Lässigkeit anzuspornen [1])." In der Durchführung werden die christlichen, vorab augustinischen Grundbestimmungen festgehalten und durch Aussprüche der Alten illustriert. Das Problem des freien Willens wird im Sinne des hl. Thomas behandelt [2]).

Der Physik schickt Fournenc eine historische Einleitung voran, welche die Lehren der Eleaten, Jonier, Atomisten, Pythagoreer, sowie die Platons und Aristoteles' behandelt [3]), wobei der letzteren Abweichung und Übereinstimmung dargelegt wird; Platon erklärte die Natur als ars Dei in materia, und die Väter folgen ihm darin; Aristoteles lehrt, daß Gott und Natur nach Zwecken handeln, und daß Gott Ursprung und Führer des Alls ist, und von ihm alles in uns bewegt wird, wonach die Naturauffassung beider Denker vereinbar ist [4]). Beide stimmen auch in der Annahme substantialer Formen überein; Platon lehrt, daß sie von den im göttlichen Geiste liegenden Ideen der Materie aufgeprägt werden; darin bekämpft ihn zwar Aristoteles, aber er räumt ein, daß formae ectypae, id est principiatae den Stoff gestalten, und er nennt die Form Gedanke, Vorbild, *τὸ τί ἦν εἶναι*, und ein Göttliches, Gutes, Erstrebenswertes [5]). In dem augustinischen Begriffe der rationes seminales sieht Fournenc beide Anschauungsweisen verknüpft, und er verweist den Zeitgenossen deren Vernachlässigung: Quaestio haec ardua est, apud antiquos celeberrima: sed a neotericis paullo inconsultjus leviusque tractata [6]). Mit Augustinus und Thomas findet er in dem Schöpfungsberichte der Heiligen Schrift diese Samengedanken angedeutet, da, wo von einer Hervorbringung von Gesträuch und Kraut gesprochen wird, welche dessen Entsprießen auf der Erde vorausgeht [7]). Das gedankliche Daseinselement ist auch der terminus generationis, id quo res generatur, non id quod

---

[1]) Im zweiten Teile in der Vorrede an den Leser. — [2]) II, 14, 4; vgl. Bd. II, §. 73, 4. — [3]) III, 1—4. — [4]) III, 14. — [5]) Ib. 3 fin. — [6]) Ib. III, 15, 1. — [7]) III, 13, 1; Gen. 2, 4 u. 5; Aug. de gen. ad litt. V, 4; Thom. S. th. I, 115, 2.

generatur; zugleich aber die ratio cognoscendi, quia est ratio definitiva rei [1]).

Daß über die formae ectypae des Aristoteles zu den platonischen formae archetypae fortzuschreiten sei, erörtert Fournenc in einem besonderen Kapitel: De causa exemplari rerum naturalium per ordinem ad mundi opificium, anschließend an Platon, Augustinus und Thomas, und er tritt dafür ein, die vorbildliche Ursache den vier Ursachen: der materialen, formalen, bewirkenden und Zweckursache, als fünfte anzuschließen [2]). Es ist ein Mangel des Werkes, daß die Ontologie nicht im Zusammenhange behandelt wird, was darin seinen Grund zu haben scheint, daß der Verfasser nicht zum vollständigen Ausgleiche der platonisch-augustinischen und der peripatetischen Prinzipien gelangt ist; doch ist, was er bietet, Ergebnis sorgfältiger Erwägung und maßvoll besonnenen Urteils. — Fournenc ist in Vergessenheit geraten; als der eigentliche Philosoph des Oratoriums gilt der geistvollere, aber exzentrische Malebranche; man wird aber nicht fehlgehen in der Annahme, daß die Kongregation aus der Synopsis mehr Nahrung für ihre religiöse und wissenschaftliche Tätigkeit gesogen hat, als aus den anspruchsvolleren Werken jener, die ihren Ruhm ihrer Annäherung an die Zeitströmungen verdanken.

4. Mit dem Gründer der Oratorianer, dem Kardinal Berulle, verkehrte in der Zeit, wo die Kongregation noch ihre Bahnen suchte, um 1628, der damals ebenfalls noch suchende René Descartes, und er wurde von dem Kirchenfürsten zur Ausarbeitung und Veröffentlichung seiner philosophischen Gedanken ermutigt. Soweit in Descartes' Systeme ein augustinisches Element mitwirkt, hat dasselbe damals bei ihm Fuß gefaßt. Ein solches tritt in seinem Unternehmen hervor, von dem Selbstbewußtsein auszugehen; man hat mit Recht die Anregung zu seinem cogito ergo sum auf die verwandten Stellen in Augustinus' Selbstgesprächen und der Schrift gegen die Akademiker zurückgeführt [3]); auch wenn Descartes in Gott

---

[1]) Synopsis III, 11, 3. — [2]) III, 28. — [3]) Vgl. Bd. II, §. 62, 3.

die Bürgschaft der Wahrheit sucht, so schwebt ihm die veritas aeterna vor, wenngleich er deren Realgehalt nicht festzuhalten weiß; auch in dem Lehrstücke, daß die göttliche Welterhaltung ein unausgesetztes Schaffen ist, spricht sich augustinischer Einfluß aus. Das gleiche kann von der Ansicht gelten, daß der Geist immer denke, da Augustinus das geistige Sein und das Bewußtsein als untrennbar hinstellt[1]).

Die sympathischen Berührungen zwischen den Oratorianern und Descartes hielten an, als letzterer seit 1641 zu immer höherem Ruhm aufstieg. „Der cartesische Zweifel bot sich als Instrument dar, die überlieferte Wissenschaft in platonischer Weise zu erneuern. Die Naturempirie eines Gassendi hatte auf den Atomismus hingeführt und stellte folgerichtig Materialismus und Atheismus in Aussicht; was konnte demnach willkommener sein, als ein neues Organon des Geistes, welches die Mittel bot, die ewigen Wahrheiten des menschlichen Geisteslebens auf eine von allen Ergebnissen und Umgestaltungen der Naturforschung unabhängige Weise sicher zu stellen[2])?" Der Nachfolger Berulles als Generalpropst der Kongregation, de Condren, führte das Studium der neuen Philosophie in den Häusern des Oratoriums ein. „P. André Martin knüpfte an die cartesische Begründung von dem Sein und den Eigenschaften Gottes die augustinisch-platonische Lehre von den göttlichen Ideen und ewigen Wahrheiten; aus dem cartesischen Postulate der Existenz Gottes als des absoluten Garanten der Wahrheit und Gewißheit unserer Erkenntnisse bildete sich im Oratorium die Lehre vom Schauen aller Dinge in Gott heraus, eine Theorie, an deren spezifischer Gestaltung Platon, Augustinus und Descartes, jeder in seiner Art, Anteil haben[3])."

Zum Theognostizismus wurde diese Lehre von Nicole Malebranche ausgestaltet, dessen Hauptschrift „Untersuchung über die Wahrheit", in der er die Frucht seiner Studien der Kirchenväter

---

[1]) Unten am Schlusse des Paragraphen. — [2]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 586. — [3]) Das. S. 587.

und seiner Beschäftigung mit der cartesianischen Philosophie niederlegte, 1675 erschien[1]). Ein frommer Sinn und spekulative Tiefe sind bei Malebranche mit der Neigung zu einsamem Sinnen und Grübeln verbunden, auf welche schwache Gesundheit und körperliche Mißbildung nicht ohne Einfluß waren. Die augustinische Anschauung, daß Gott unser Lehrer sei, in welcher die besonnenen Verehrer des großen Kirchenlehrers, dessen eigenen Winken nachgehend, nicht sowohl die Grundlage als vielmehr die Weihe der menschlichen Erkenntnistätigkeit erblickt hatten, wird von Malebranche zu dem Satze umgeformt, daß wir alle Dinge in Gott erkennen. In seinen den „Selbstgesprächen“ Augustinus' nachgebildeten „Meditationen[2])“ führt er aus, daß Gott als das universale Sein, die Sonne der Geister, die allgemeine Vernunft, die alle Menschen vernünftig macht, unserem Denken stets gegenwärtig sei und unser Erkennen immerdar vermittele. Wir erkennen, ist die Meinung, alles in Gott, weil alles, vermöge der Ideen, in ihm ist. Es gibt zwei Grundideen: Denken und Ausdehnung oder Geister- und Körperwelt; die letztere faßt Gott nur als Idee in sich, die Geisterwelt aber auch in ihrem Realbestande, daher Gott „der Ort der Geister“ genannt werden kann. Auf der Vereinigung beider Ordnungen in Gott beruht die Möglichkeit, daß die Geister die Körper aus sich selbst erkennen; auch unser selbst werden wir uns nur in Gott bewußt. Wie der Grund des Erkennens, so ist Gott auch der Grund des Geschehens und Handelns; die Wesen wirken nicht aufeinander; sie sind nicht causae efficientes, sondern nur causae occasionales. Auch in der Geisterwelt ist Gott die einzige wirkende Ursache, selbst das verkehrte Wollen geht auf Gott, wenngleich es aus mißverstehender Liebe zu ihm entspringt. Die Freiheit des Willens, die damit aufgehoben wird, sucht Malebranche als ein unerklärliches Mysterium zurückzuführen.

---

[1]) De la recherche de la verité où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Par. 1675. — [2]) Méditations chrétiennes et metaphysiques. Par. 1684.

Malebranche gibt sich nicht Rechenschaft darüber, daß er damit den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis verwischt, das Göttliche, mit dem er sich erfüllen möchte, ins Endliche herabzieht, das Schauen in der Seligkeit zu einem Prozesse des Alltagslebens herabsetzt, die Wunderwirkungen Gottes mit den Naturprozessen identifiziert. Er überspringt alle Mittelglieder des Erkennens und Geschehens und, damit nicht zufrieden, macht er sie zum Gegenstande skeptischer Angriffe. Seine „Untersuchung über die Wahrheit" stellt sich die Aufgabe, die Quellen der Irrtümer aufzudecken, die aus den Sinnen, der Imagination, dem falschen Verstandesgebrauche, den Neigungen und den Leidenschaften stammen sollen. Er lehrt mit den Atomisten und mit Descartes die Subjektivität der Sinnesempfindungen und tadelt die Aristoteliker, welche denselben ein objektives Korrelat zusprechen, da ein solches lediglich in den konstituierenden Teilchen der Dinge zu suchen sei. Die Einheit der Dinge gibt Malebranche leichten Herzens Preis; gegen die substanzialen Formen polemisiert er lebhaft und erklärt ihre Annahme als einen Rest des Heidentums, welcher der Verehrung des einen Gottes Abbruch tue; diese formes plastiques könnten nicht anders als intelligent und darum als eine Art Gottheiten gedacht werden[1]; Aristoteles, der diese Theorie aufgestellt, fuße in seiner Physik, anstatt auf der Beobachtung der Natur, einerseits auf den verworrenen Sinneswahrnehmungen (idées confuses) und andererseits auf schwankenden und unbestimmten allgemeinen Vorstellungen (idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit[2]); ein Vorwurf, den der Kritiker zu machen wahrlich kein Recht hat, da bei seiner eigenen Theorie die rein subjektiven Wahrnehmungen und die in Gott geschauten Ideen erst recht keinen Zusammenschluß haben. Daß die Seele die Form des Körpers ist, räumt Malebranche zwar ein, aber er meint, es sei ihr weit wesentlicher, mit Gott vereint zu sein als mit dem Leibe, aus dessen Gefängnis sie sich durch Erhebung nach

---

[1]) De la recherche VI, II, chap. 3. — [2]) Ib. chap. 2.

Oben zu befreien habe, eine Vorstellungsweise der antiken Mysterienlehre, deren Gutheißung mit der rigorosen Ablehnung der „heidnischen Formenlehre" eigentümlich kontrastiert.

Da das Wahrnehmen als ein Empfinden ohne Erkenntnisgehalt gefaßt wird, so muß auch der Zweifel als berechtigt anerkannt werden, daß es eine Körperwelt gibt; doch rettet Malebranche diese dadurch, daß wir ja an dem göttlichen Schauen der Idee dieser Körperwelt teilhaben, also uns dasjenige von Oben einstrahlt, was uns weder die Wahrnehmungen in ihrer Verworrenheit, noch die Begriffe in ihrer Unbestimmtheit zu geben vermögen. Damit wird der Deus ex machina berufen, die Lücke, welche durch Abweisung des tätigen Verstandes entsteht, zu schließen. Daß Malebranche des besten Glaubens war, die Bahnen der christlichen und insbesondere der augustinischen Spekulation einzuhalten, ist nicht zu bezweifeln; in Wahrheit ist er von ihnen abgeirrt. Es kann nicht befremden, daß seine Lehre der kirchlichen Zensur verfiel und ebensowenig, daß sie mit Verirrungen der Zeit, die der fromme Oratorianer verabscheute, in unabweisbaren Zusammenhang gebracht wurde. Die Anschauung, daß Gott der Ort der Geister sei, drängt zu der Folgerung, daß diese nur Limitationen oder Modi des göttlichen Denkens sein müssen, wie die Körper solche der Ausdehnung sind, womit eine bedenkliche Annäherung an den Spinozismus gegeben ist. Malebranche wehrt sich dagegen energisch: Spinoza, ce misérable, sei Atheist und sein System „eine entsetzliche und zugleich lächerliche Chimäre"; der Gesinnung nach sind Malebranche und Spinoza Antipoden, aber die Gedankenbildung des ersteren kommt, weil sie kein besonnener, adäquater Ausdruck der zugrundeliegenden Gesinnung ist, jener Chimäre wirklich nahe. Auch mit dem Subjektivismus Berkeleys, welcher alle Wirklichkeit in Vorstellungen und vorstellende Wesen auflöst, berührt sich Malebranches theosophische Skepsis bedenklich; durch eine Disputation mit dem englischen Philosophen soll Malebranche, wahrscheinlich weil sie unerwünschte Übereinstimmung zutage förderte, so erschüttert worden sein, daß sein Tod (1715) die schließliche Folge war.

Malebranches Schriften enthalten trotz seiner Abirrungen hohe Gedanken und geistvolle Erörterungen und machten über die Kreise der Freunde augustinischer Denkrichtung hinaus bedeutenden Eindruck. Zumal gewannen sie die Ordensgenossen, welche dem kühnen Mystiker seine theosophischen Ausschreitungen gern nachsahen und bedenkliche Äußerungen, wenn irgend möglich, in melius deuteten. Thomassin erklärte den Satz, daß Gott der Ort der Geister sei, worin der Jesuit Hardouin mit Recht eine Alteration des Glaubens an den persönlichen Gott erblickte, für zulässig und für einen Ausdruck dessen, was weise und große Denker, wie Platon und Augustin über Gott gelehrt[1]). Aus Äußerungen derart darf man aber nicht schließen, daß weitergehende Übereinstimmungen der beiden Denker stattfinden: Thomassin ist weit entfernt, die Erkenntnis auf ein Sehen in Gott zurückzuführen; er lehrt, daß er uns durch die Dinge anrede und belehre; ebenso kennt er kein Teilnehmen des endlichen Geistes an den göttlichen Ideen; er läßt neben den Ideen die Formen gelten, und bewahrt den Sinneswahrnehmungen ihren objektiven Gehalt, sowie den causae secundae ihre Wirksamkeit.

5. Es ist eine falsche Vorstellung, daß die augustinische Denkrichtung in Frankreich ihren Stempel durch Malebranche erhalten habe. Seine großen Zeitgenossen Fénelon und Bossuet teilen jene Richtung und sind auch Descartes günstig gestimmt, aber halten sich von theosophischen Exzentrizitäten ebenso frei, wie von affektiertem Zweifel. Von Bossuet angeregt, schrieb Fénelon gegen Malebranches Lehre von der Natur und Gnade[2]), um deren monistischen Zug aufzudecken. In seinen Beweisen für das Dasein Gottes[3]) nimmt er von der menschlichen Unvollkommenheit, also von dem Abstande des Geschöpfes von Gott, ein wesentliches Argument her. „Seine Ausführungen lassen sich in einem ähnlichen Tone an, wie Malebranches Méditations chrétiennes und haben in Augustins Soli-

---

[1]) K. Werner, Geschichte der apol. u. pol. Literatur V, S. 60. — [2]) Er richtete gegen M.s Système de la nature et de la grace die Schrift Réfutation du sytème de la nature etc. — [3]) Traité de l'existence et des attributs de Dieu 1718.

loquien ihr Vorbild; sie sind nicht bloß Meisterwerke des Gedankens, sondern es ist der ganze innere Mensch, der Mensch voll Phantasie und Gemüt, voll erhabener Anmutungen und ergreifender Regungen, welcher in diesen philosophischen Meditationen forscht, denkt, dichtet und betet [1])."

Noch rückhaltender gegen die skeptisch=mystische Entartung des Augustinismus ist Bossuet. „Sein großartiger Geist, auf der Grundlage einer reichen und umfassenden wissenschaftlichen Bildung und Gelehrsamkeit fußend, wollte sich keiner Quelle des Erkennens verschließen und legte es daher auf kein begrifflich abgeschlossenes System philosophischer Einsichten an; so hoch er die Strenge wissenschaftlicher Methode schätzte, so wollte er doch auch den Eingebungen des gesunden natürlichen Sinnes und der unbefangenen Wahrnehmung ihr Recht gewahrt wissen. In Wahrheit aber waren es eigentlich die Inspirationen eines erhabenen Genies, von welchen seine geistige Tätigkeit getragen war und in welchen er sich allwärts mit den großen Gedanken älterer und neuerer Weisheit geistig begegnete. Keiner Schule angehörig, fand er in seiner Seele etwas mit der erhabenen Denkart des großen Thomas Aquinas Verwandtes und würdigt in diesem Sinne die eigentümlichen Vorzüge der platonischen wie der aristotelischen Weisheit, die tiefsinnigsten Gedanken der Theologie findet er bei dem hl. Augustinus, die vornehmste Autorität der Schule ist ihm der hl. Thomas [2])."

Bossuet brachte eine Seite des Augustinismus zur Geltung, für welche die Zeitgenossen geringeres Verständnis hatten: die geschichtsphilosophische. Für sein berühmtes Werk über die Weltgeschichte [3]) nimmt er Augustinus' Gottesstaat zum Vorbilde; die Weltgeschichte ist ihm eine Geschichte der Religionen und der Reiche; den Gang der Begebenheiten bestimmt Gott nach seinem unerforschlichen Willen; „die Kette seiner sichtbaren Führungen und Offenbarungen durch alle Zeit bis in die letzte Weltzeit herüber

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 615. — [2]) Das. S. 613; vgl. Nourrisson, Essai sur la philosophie de Bossuet. Par. 1852. — [3]) Discours sur l'histoire universelle. Par. 1681.

bildet die breite Lichtspur im Dunkel und Gedränge der scheinbar verworrenen Weltbegebnisse; die Abfolge derselben zielt auf ein sehr reelles Ergebnis ab, welches unverkennbar aus dem Gesamtüberblick der universalen Geschichtsentwickelung zu entnehmen ist: die Begründung des Reiches Gottes auf Erden und die Einführung der christlichen Lebensordnung in den Bereich des weltlichen Staatslebens [1])."

Die idealen Elemente, welche in den Anschauungen Descartes' und Malebranches mitwirken, kamen im Vereine mit augustinischen Ideen in den apologetischen Schriften zur Geltung, in welchen französische Denker und Dichter gegen Ende des 17. Jahrhunderts den bereits aufkeimenden Unglauben bekämpften. Unter den zahlreichen Erzeugnissen dieser Richtung ragt durch seine altklassische Form das Lehrgedicht: Antilucretius sive de Deo et natura des Kardinals Melchior de Polignac, erst 1741, nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht, hervor, welches in neun Gesängen die naturalistische Welterklärung widerlegt. In platonisch-augustinischem Sinne wird das Wahre als ein unser Erkennen normierender, der Seele, gleich wie das Licht dem Auge, verwandter Realbestand hingestellt:

Est aliquid veri, quod mens dum nostra tuetur,
Accipit extemplo atque intus laetatur adepta.
Mentem igitur verumque inter cognatio quaedam est
Insita, corporeis veluti cognata videtur
Lux ... [2]).

Dieses Wahre war vor allen Körpern und Atomen, wie das, worauf das Licht und das Auge hingeordnet sind, früher war, als diese, und es kommt nicht vom Zufall, sondern ist als Regel für das Erkennen gesetzt, wie das Gerechte als solche des Handelns, welche beide zugleich stehen und fallen:

Quod verum est, hoc ante atomos et corpora quaeque
Hoc sine corporibus verum est atomisque sine ullis.
Cumque oculis hominum quae convenientia luci est.
Haec fuit ante oculos et lucem, cognita menti.

---

[1]) Werner, a. a. O. S. 621. — [2]) Antilucretius IX, 270—275

Non igitur veri casus pater, at neque justi.
Justum nempe quid est nisi verum in moribus? Absit
Indubia et constans cernendi regula justi,
En procul a nobis cernendi regula veri[1]).

An Malebranche streift der Dichter, wenn er die Erkenntnis des Endlichen an die Präsenz des Unendlichen geknüpft denkt:

Neque ipse
Finiti quidquam caperes, nisi semper adesset
Nota infiniti teque illustraret imago,
Ut tenebras nemo, nisi noto lumine, nosset.

Schön wird das Verhältnis der Seele zum Leibe mit dem des Lautenspielers zu seinem Instrumente verglichen[2]), worin sich die Unabhängigkeit Polignacs von Descartes zeigt, da dieser kein solches Verhältnis kennt. In Fragen der Physik schließt er sich aber Descartes an und polemisiert gegen Newton; den neueren Forschern, besonders dem Erfinder des Mikroskops, werden Elogien gewidmet[3]), aber auch Pythagoras und Platon würdig gefeiert[4]).

6. Die idealen Prinzipien der antik-christlichen Philosophie zu bewahren und zugleich der mechanischen Naturerklärung Rechnung zu tragen, ist das Vorhaben des Theologen und Physikers Johann Baptist Duhamel. In der Normandie 1624 geboren, trat er mit 19 Jahren in das Oratorium ein, dem er ein Jahrzehnt angehörte; 1663 wurde er, ein vorzüglicher Latinist, Sekretär der Pariser Akademie der Wissenschaften, welchem Amte er bis zu seinem Tode 1706 vorstand. Seine philosophischen Lehrschriften verfaßte er auf Anregung des Ministers Colbert; als Programm derselben kann sein Buch „von der Übereinstimmung der alten und neuen Philosophie[5])“ gelten. Tendenz und Inhalt desselben bezeichnet er in der Vorrede mit den Worten: „Ich habe vor, die Lehren fast aller Philosophen zu beleuchten und mir das Wahrscheinlichste aus denselben anzueignen, die extremen Ansichten zu mäßigen, die scheinbar auseinander-

[1]) Ib. IX, 290—297. — [2]) IX, 743 sq. — [3]) VII, 1021 sq. — [4]) III, 26 sq. — [5]) De consensu veteris et novae philosophiae libr. IV seu promotae per experimenta philosophiae pars I, Paris 1663, abgedruckt in Duhamel Op. phil. Norimb. 1681, 4°, Tom. I, p. 540—790.

gehenden, wo irgend es geschehen kann, zu versöhnen. Die Behandlung der Naturphilosophie wird befriedigender sein, wenn die Ansicht einer jeden Schule nicht in einem oberflächlichen Schattenriß oder gar, wie es wohl geschieht, in einer durch Widerspruchsgeist entstellten Form, sondern in allen ihren wesentlichen Zügen dargelegt wird. Jeder nicht ganz Beschränkte wird gelten lassen, daß Platon, Aristoteles und die übrigen Philosophen zwar nicht alles gesehen, aber auch nicht blind gewesen (neque omnia, neque nihil vidisse). Alle streben nach demselben Ziele, wenn sie auch verschiedene Wege einschlagen, und ihre Stärke liegt in verschiedener Richtung" (Eodem omnes tendunt, quamvis diversas muniant vias; ac demum alii in aliis rebus tractandis excellunt) . . . „Das erste Buch ist der Darlegung der platonischen Philosophie gewidmet, sodann handeln wir eingehender von der Erkenntnis und dem Dasein Gottes, im folgenden von der Intellektualwelt, nämlich den Ideen, den Zahlen und der Schönheit, sodann von der Weltseele, der Natur und der Vorsehung ausführlich, endlich schreiten wir zur Erörterung des Ursprungs der Sinnenwelt und ihrer inneren Prinzipien vor. Bei dieser Darlegung verweilen wir länger, weil sie die größten und wissenswürdigsten Dinge betrifft. Sie hat vor anderen voraus, daß sie den Geist zu den ewigen und ursprünglichen Prinzipien hinaufführt (erigat) und ihn mit Abwendung von den unsteten und veränderlichen Dingen auf diejenigen hinlenkt, welche von der Intelligenz allein ergriffen werden. Dies aber ist von unermeßlicher Bedeutung, denn wir werden von einer Schar von Philosophen bestürmt, die den Sinnen allein Glauben schenken und nur die Erkenntnis von Körpern gelten lassen. Es scheint mir aber dieser Irrtum das menschliche Leben wie die verderblichste Pest zu bedrohen und im vollen Gegensatze zur Religion zu stehen . . . Nach Darlegung der Philosophie der Platoniker steigen wir zu den Peripatetikern hinab, um eingehend von den Prinzipien der Dinge nach Aristoteles, der Natur der Formen und ihrem Ursprung zu handeln... An diese scharf- und feinsinnige Betrachtungsweise schließen wir die minder schwierige und mehr geläufige epicureische an; zuletzt be-

handeln wir die Prinzipien der cartesianischen Philosophie möglichst kurz und lichtvoll, wobei wir offen darlegen, was uns darin dunkel erscheint... Die beiden letzten Bücher enthalten, was die Mehrzahl als leicht erachten wird: die Lehre von den Elementen und den Prinzipien der Chymiker[1])."

In dem Lehrstücke von den Ideen und den rationes seminales wird auf Augustinus und Thomas Bezug genommen, auch Fournenc beistimmend genannt[2]). Den Übergang zu Aristoteles markiert Duhamel mit den Worten: Nunc ex Academia in Lyceum et velut ex ludo in aciem dimicationemque veniendum. Platonici enim verbis grandes, sententiis crebri, magis ad pompam quam ad victoriam certant; contra Peripatetici subtiliter definiunt, acute concludunt, quae sunt in media philosophia retrusa atque abdita, investigant diligentius, iique perpugnaces in disputando, non tam palaestra et oleo, quam armis instructi ac concisis disputationibus illigati in arenam descendunt[3]). Descartes' Lehre gegenüber nimmt Duhamel keine entschiedene Stellung ein: er lobt ihr Ausgehen von einfachen, verständlichen und unter sich einhelligen Prinzipien und ihre Eignung, die Naturerscheinungen zu deuten, aber er erklärt, über ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit nicht entscheiden zu wollen[4]).

Das eigentliche Lehrbuch Duhamels, „Die alte und neue Philosophie[5])", behandelt die Logik, Metaphysik und Moralphilosophie im ersten und ausführlich die Physik im zweiten Bande; in drei besonderen Traktaten wird von den Körpern überhaupt, dem menschlichen Geiste und vom belebten Körper gehandelt[6]). In der Logik und Metaphysik steht Duhamel auf dem Standpunkte des scholastischen Realismus; in der Universalienfrage bespricht er die platonische Lehre: Plato internas tantum ideas, easque rerum

---

[1]) Op. phil. I, p. 541 sq. — [2]) Ib. p. 572, 575, 576, 595 etc. — [3]) Ib. p. 606. — [4]) Ib. p. 656. — [5]) Philosophia vetus et nova ad usum scholae accommodata in Regia Burgundia olim pertractata, 1681, Op. Nov. 1682, Tom. III. — [6]) Op. Tom. II.

omnium, non externas admisit; ebenso die nominalistisch-stoische, die er mit dem Satze abweist: Praeter voces et conceptus sunt quaedam naturae communes, quae in singularibus existunt; er pflichtet der peripatetischen Ansicht bei: Admitti oportere in rebus ipsis naturas universales et communes, in quibus omnes scientiae versantur und definiert das universale als unum aptum inesse multis et praedicari de multis univoce et divisim [1]). Dementsprechend lehrt Duhamel die Formalursache als ratio ejus quod dat esse rei oder ratio essentiae constitutiva und verficht die substantialen Formen [2]).

Allein in anderen Fragen, besonders der Erkenntnislehre, zeigt er sich nicht gleich taktfest, sondern spricht wie ein Nominalist; er gibt keine reale Unterscheidung der Seele und ihrer Vermögen zu: man dürfe Verstand und Willen nicht wie zwei Äste, aus demselben Stamm hervorgehend, ansehen, da es die nämliche Seele ist, welche versteht und liebt [3]); ebensowenig sei ein intellectus agens und possibilis zu unterscheiden. Duhamel stimmt den Platonikern bei in der Ansicht, daß unser Geist von göttlichem Lichte erhellt werde (irradiari), da derselbe, selbst unvollkommen und veränderlich, von einem vollkommenen und unveränderlichen Geiste bestimmt werden müsse; doch will er sich nicht erlauben, Gott als intellectus agens zu bezeichnen, von welcher averroistischen Ansicht er sich durch Thomas warnen läßt. Es genüge die Annahme, daß sich der Geist beim Erkennen von den Sinnenbildern (phantasmata) zu dem göttlichen Lichte hinwende, das man mit Augustinus als lumen illuminans von dem endlichen Geiste als lumen illuminatum zu unterscheiden habe [4]). Leider beherzigt Duhamel hier nicht einen anderen Wink des hl. Thomas, den Hinweis darauf, daß der tätige Verstand eben nichts anderes ist als die Lichtkraft im Menschen und darum auch jene Kraft, sich zum Lichte hinzuwenden [5]). Ebenso entgeht ihm die Zusammengehörigkeit des Lehrstückes von

---

[1]) Op. III, p. 78 sq. — [2]) Ib. p. 360 sq. — [3]) P. 480. — [4]) Op. II, p. 418 sq. — [5]) Bd. II, §. 75, 3.

den Formen und dem tätigen Verstande; er gerät in die Bahnen Malebranches, der wenigstens konsequent ist, die Überflüssigkeit der immanenten Formen zu erkennen, wenn das Erkennen ein Einstrahlen von Gott aus sein soll. Ausdrücklicher als die species intellegibilis bestreitet Duhamel die species sensibilis, also den Realgehalt der Sinneswahrnehmung, und bekennt sich hierin geradezu als Nominalist: Multum in Nominalium sententiam propendeo, qui illas imagines e medio sustulerunt[1]). Er entwickelt die Ansicht, der Schall sei nichts als bewegte Luft, das Licht nichts als bewegter Äther, fügt jedoch hinzu: Ea quidem est Cartesii sententia, cui nec omnino assentior nec plane repugno[2]).

So zeigt er sich dem Werke der Verschmelzung der alten und neuen Philosophie nicht gewachsen, da er von deren Gegensätzen keine klare Vorstellung hat. Er nutzt den Umstand aus, daß die platonisch-augustinische Denkweise mit beiden entgegengesetzten Richtungen Berührung hat, aber er faßt sie nicht tief genug, um an ihr einen Maßstab für die Schulphilosophie und die Lehren der Neuerer zu gewinnen.

7. Neben den augustinischen Studien der Oratorianer haben auch die eines Ordens, welcher sich nach dem großen Kirchenlehrer nannte, den Anspruch, mit Anerkennung genannt zu werden. Auch die Augustiner-Chorherren haben, zum Teil im Zusammenhange mit den Bestrebungen des Oratoriums, eine Reihe von Arbeiten zur Erneuerung der augustinischen Philosophie geliefert.

Eine Zusammenstellung augustinischer Philosopheme im Rahmen der Schulphilosophie gab der Klosterneuburger Augustiner Nebridius von Mündelheim, auch Molitor genannt[3]). In der Vorrede an den Leser sagt der Autor, er habe bei den Hausstudien

---

[1]) Op. II, p. 489. — [2]) Ib. p. 431. — [3]) Philosophia magni doctoris ecclesiae episcopi S. Augustini fidei mysteriis per omnia consentiens ac proinde christiana, quam ex ejusdem S. Patris genuinis operibus collegit. Vien. 1654.

des Stiftes durch Jahre nach Aristoteles unterrichtet, dessen heidnischer Charakter ihm jedoch mehr und mehr Anstoß gegeben; darum sei er zu Augustinus geflüchtet: cujus encomia de sanctitate et sapientia semper prooemium, nunquam epilogum inveniunt. Das Werk behandelt die Logik und die Physik, letztere mit Einschluß metaphysischer Fragen; in bezug auf die Moral verweist der Verfasser auf seine früher erschienene Schilderung von Augustinus' Leben und Charakter[1]). Die Einleitung behandelt in zwölf Kapiteln: Das Wesen der christlichen Philosophie, ihr hohes Alter, die Überleitung der heidnischen in sie, ihre Teile, Zwecke, Leistungen, Augustinus' Philosophie, die Irrtümer anderer Philosophen, die höhere Weisheit jener, ihre Vorzüge vor anderen christlichen Systemen, die Einrichtung des Werkes und die Reihenfolge der Materien.

Die Abneigung des Verfassers gegen Aristoteles hindert ihn nicht, von ihm das Gerüst des Ganzen herzunehmen, was unvermeidlich ist, da es ein Lehrbuch der Philosophie sein soll. Mit großem Fleiße bringt aber der Verfasser die einschlägigen Aussprüche aus Augustinus bei, so daß sein Buch als sachlich geordnete Stellensammlung einen ähnlichen Wert wie Bernardus' Seminarium besitzt[2]).

Auf dem von Duhamel eingeschlagenen Wege, aber mit größerer Umsicht als dieser, schritt Eusebius Amort vor, der zunächst für die Hausstudien des süddeutschen Augustinerstiftes Polling ein philosophisches Lehrbuch verfaßte, welches Logik, Physik und Metaphysik behandelt[3]). Die Grundanschauung drückt das Titelbild symbolisch aus: ein vor Gott stehender Engel hält eine bestrahlte Kugel, von der auf einen kleineren Ball Strahlen fallen, die wieder ein Menschenhaupt erleuchten; die drei Strahlenbündel haben die Aufschrift: Idealis, intellectualis, realis. Amort hält bei seinem Ausgleichsversuche der alten und neuen Philosophie die Hinordnung

[1]) De S. Aug. vita, virtutibus, sanctimonia ex ipsiusmet genuinis operibus. Vien. 1648. — [2]) Oben §. 89, 4. — [3]) Philosophia Pollingiana ad normam Burgundicae Aug. Vind. 1730 fol. u. Ven. 1734, 12° tom.

des menschlichen Geistes auf die Wahrheit fest und weist die skeptische Ansicht der Neuerer zurück: Docui mundum intellectualem et mundum realem esse quam simillimos, quod unice negant neoterici [1]. Er findet diesen Satz im thomistischen Realismus am bestimmtesten ausgesprochen: Datur perfecta conformitas inter mundum intellectualem et realem: haec veritas passim a Thomistis supponitur, quia ex nostro modo concipiendi abstracto semper inserunt modum existendi in objecto; fundamentum cujus principii potest peti a definitione veritatis; veritas enim cognitionis est summa similitudo, adaequata conceptio rei et adaequatio rei et intellectûs, mensura rei [2]. Damit ist der Erkenntnisgehalt der Sinnesempfindung und ebenso das reale Korrelat der Verstandeserkenntnis, also auch die Annahme des tätigen Verstandes sichergestellt.

Der historischen Darstellung der alten und neuen Anschauungen widmet Amort den ersten Abschnitt der allgemeinen Physik, worin er handelt: von der Naturansicht der Bibel, des Morgenlandes, der Griechen, Descartes', der Chymici, Newtons, Leibniz', und der Scholastiker. Der Verständigung der Parteien will er dadurch dienen, daß er einerseits die Lehrpunkte der antik-christlichen Philosophie in der Sprache der Neuerer vorträgt und andererseits in jener manches den modernen Ansichten Konforme nachzuweisen sucht. So rückt er die substantiale Form dadurch dem Verständnisse näher, daß er den augustinischen Begriff des ordo heranzieht: Forma substantialis est nihil aliud quam ordo materiae impressus ad seriem determinatam effectuum [3]; die Cartesianer schrieben den Dingen Gestalt und Lagerung der Teilchen, figura et textura, zu, konnten sich somit Amorts ordo gefallen lassen, und da sie eine göttliche Zwecktätigkeit annahmen, so war ihnen selbst die Vorherbestimmung der Wirkungen durch das Aufprägen des ordnenden

---

[1]) Phil. Poll. praef. — [2]) Pars II, Phys. gen. I, cap. 13 in. — [3]) Ib. De mat. et form. Qu. 7, 2.

Prinzips nicht ganz fremd. Amort kommt ihnen aber noch weiter entgegen, indem er die Bestimmung der Dinge als modi in gewissem Sinne einräumt; die substantiale Form ist selbst ein modus, aber realiter distinctus, ein Maß-gebendes, freilich keine Modifikation. Den Freunden der mathematischen Physik bringt er in Erinnerung, daß Aristoteles auch die Form als Zahl bezeichne und durch die harmonischen Verhältnisse veranschauliche[1]). Er findet schon bei Thomas die Zurückführung der Naturerscheinungen auf die Bewegung, wie sie Neuere suchen; nur sei deren Ansicht zu trocken, nimis jejuna, Thomas dagegen werde der Schönheit und der Ordnung des Daseins gerecht, indem er auch auf die realen Qualitäten und die Formen Rücksicht nimmt: superaddit qualitates pro ornatu, formas vero pro causa ordinis seu potius ipsum ordinem activum partium[2]). Den neueren Physikern, welche die Ausdehnung als das Wesen der Körper ansehen, kommt Amort allzugefällig durch den Nachweis entgegen, daß die Platoniker, Averroes und mit ihm mehrere Scholastiker das gleiche lehren. Er ermahnt die Aristoteliker, die Frage zu untersuchen: An in materia prima dentur dimensiones interminatae? und meint, daß sie sich bei ihrer Bejahung mit dem Cartesianer verständigen könnten[3]). Von seiner eigenen Naturerklärung sagt er: Formis et qualitatibus peripateticis substravi principia mechanica veluti praerequisitam dispositionem dimensivam materiae, sicque philosophiam scholasticam junxi foedere stabili cum principiis Neotericorum mechanicis[4]). Daß sein Zugeständnis betreffs der Gleichsetzung von Materie und Raum unzulässig ist, wird später zu zeigen sein[5]); ebenso daß jenes Unterbauen der organischen Naturansicht durch die mechanische seine Bedenken hat[6]). Trotz dieser und anderer Mißgriffe ist Amort konziliatorisches Geschick, besonders in der Heranziehung vorscholastischer Anschauungen als des Bodens der Verständigung, nicht abzusprechen.

---

[1]) Phil. Poll. 7, 9. Ar. Phys. I, 7, II, 3; vgl. Bd. I, §. 36, 3. — [2]) Ib. p. 506. — [3]) Ib. II, De mat. et form. Qu. 5. — [4]) Ib. I, praef. — [5]) Unten §. 94, 3. — [6]) §. 95, 5.

Augustinische Philosopheme mit der Zeitphilosophie in Einklang zu bringen, ist auch das Vorhaben des Augustiner-Chorherrn Julius Franz Gusman in Vorau in Steiermark, dessen Dissertationum philosophicarum, tomuli V, 1755, in Graz erschienen. Er knüpft an Nebridius an, dem er jedoch vorwirft, daß er Augustinus oft zum Peripatetiker mache, während er selbst ihn zu geben gedenke, wie er ihn fand[1]. Er bringt manche von jenem übersehene Stellen bei und beseitigt die aus den unechten, Augustinus zugeschriebenen, aber er übersieht die zwischen dem Kirchenlehrer und Aristoteles bestehende Übereinstimmung, so insbesondere die Verwandtschaft der rationes seminales und der substantialen Formen. Er gibt eine Natur der Dinge zu, aber sie soll keine entitas sein, also kein Daseinselement[2]; er polemisiert gegen die entitatulae peripateticae[3] und erklärt sie für unvereinbar mit Augustinus' Lehre[4]; dieser spreche von forma und species nur in dem Sinne einer dem Stoffe gegebenen Gestalt, nicht in dem peripatetischen der Eduktion aus der Materie[5]; auch unterscheide er die Accidentien nicht realiter, sondern nur modaliter von der Substanz[6]; Gusman weiß eine Reihe von Stellen aus Augustinus anzuführen, in denen dieser jedoch nur gangbaren Anschauungen, nicht aber einer metaphysischen Theorie Ausdruck gibt. Durch ähnliche Auslegung macht er ausfindig, daß Augustinus die Sinnesempfindung für subjektiv hielt, also keine accidentia absoluta zugab[7]. Die cartesianische Lehre, daß der Geist immer denke und darum das Denken sein Wesen ist, sieht er in dem Ausspruche bezeugt: Sic itaque condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligat[8], wobei nur übersehen ist, daß neben dem Denken auch das Lieben, also das Wollen genannt wird, also ein Verlegen des Wesens des Geistes in das Denken ausgeschlossen bleibt. Der

---

[1]) Diss. phil. I, p. 5; vgl. II, p. 163. — [2]) Ib. II, p. 226. — [3]) I, p. 159 sq. — [4]) II, p. 76 sq. — [5]) IV, p. 147 sq. — [6]) Ib. IV, p. 223. — [7]) IV, p. 220 sq. — [8]) V, p. 516. Aug. de trin. XIV, 14, 18.

Universalienfrage, in welcher Augustinus' Realismus und dessen Gegensatz zu dem Nominalismus der Neuerer hätte hervortreten müssen, geht Gusman aus dem Wege: Has difficultates enodare nostrum non est, qui tradere philosophiam non promisimus, sed eandem ex sententiis Augustinianis, ubi visum fuerit illustrare[1]). So macht sich noch mehrfach bemerkbar, daß der Verfasser im Jahrhunderte der Aufklärung schreibt.

[1]) Diss. phil. I, p. 222.

§. 92.

## Theologisch-philosophische Geschichtsforschung unter der Einwirkung der Renaissance.

1. Die Erweiterung der Geschichtskenntnisse, welche die Renaissance gewährte, zeigte sich sowohl für die Theologie als für die Philosophie förderlich, und sie vervielfachte zugleich für beide Wissenschaften die Berührungspunkte. Die Scholastiker des Mittelalters hatten der Philosophie in Rücksicht der Theologie eine dreifache Aufgabe gestellt: sie hat die in der Vernunft gegebenen natürlichen Erkenntnisse der göttlichen Dinge, die praeambula fidei, aufzuweisen, ferner Analogien zur Verdeutlichung der Glaubenssätze beizubringen und schließlich die Einwürfe gegen den Glauben zu widerlegen[1]). Sie schätzten Aristoteles als den Vertreter der durch bloße Vernunft zu erreichenden Erkenntnis des Göttlichen und Platon als den symmystes veri, dessen große Gedanken dem Glauben als Verdeutlichungsmittel dienen können[2]), und sie fußten im Kampfe gegen den Irr- und Unglauben auf beiden Denkern[3]). Die Studien der Renaissance ließen jene Denker in ihrem geschichtlichen Zusammenhange verstehen; der Platonismus zeigte sich mit den Religionen des Altertums mannigfach verschränkt und als Erbe ältester Gotteslehre und Weisheit; neue Formen der natürlichen Gotteserkenntnis und Parallelen zu den Glaubenswahrheiten wurden bekannt; für den Kampf gegen den Unglauben und den Irrglauben bot die Geschichte neue Waffen: die Geschichte der Kirche zeigte die Un-

---

[1]) Bd. II, §. 52, 2. — [2]) Das. §. 68, 1, a. E. — [3]) Das. §. 76, 3.

verlierbarkeit der Glaubenssubstanz im Wechsel der Zeiten, die historische Religionskunde den allgemein menschlichen Charakter der Gottesverehrung, deren verschiedene Gestalten ein und dasselbe Urbild wiederholen.

Schon die ersten Vertreter der Renaissance weisen nachdrücklich auf den universalen Zug der Religion hin. Nicolaus von Cues schrieb einen Dialog De pace seu concordantia fidei[1]), worin er die ursprüngliche Einheit der Religion betont: Non est nisi una religio in rituum varietate; selbst die Anhänger der Vielgötterei legen Zeugnis für den Einen ab: Divinitatem in omnibus diis tanquam in participantibus eandem adorant; existierte keine Gottheit, so spräche man nicht von Göttern; der göttliche Lehrer, das Verbum, wendet sich an Alle, und aus den mannigfaltigen Mißverständnissen der Heidenwelt ist seine Lehre herauszuerkennen. Ficinus vergleicht Gott mit Alexander dem Großen, der von jedem Volke nach dessen Weise verehrt werden wollte; ihm ist jeder Ausdruck der Unterwerfung, wenn er menschlich ist, angenehm, nur die Hoffart weist er von sich: Coli mavult quoquo modo, vel inepte, modo humane, quam per superbiam nullo modo coli; reine und wahrhafte Gottesfurcht ist freilich nur bei denen, welche Christi und seiner Schüler Lehre folgen[2]); in der Heidenwelt treten Religionsgebräuche auf, in denen Gott nicht menschlich verehrt wird; andererseits zeigt sie reine und hohe Gesinnungen, wie sie sich in der platonischen Philosophie am vollkommensten zusammenfassen. Zu einer goldenen Kette reihen sich die alten Gottesweisen zusammen: sie reicht von Zoroaster, Hermes und Orpheus durch Aglaophamos und Pythagoras zu Platon, dessen Erbe die drei attischen Akademien und nach ihnen die ägyptische des Ammonius, die römische Plotins und die lykische des Proklos verwalteten[3]). Bei Thomas Morus streift die religiöse Universalität den Worten nach an Indifferentismus, der jedoch die Gesinnung des edlen Mannes nicht vergiftete[4]).

[1]) Opp. I, fol. 113—123. — [2]) M. Fic. de hum. rel. 4. — [3]) Theol. Plat. XVII, 1. — [4]) Vgl. oben §. 89, 4.

Auf diesem Gebiete kann man das Auseinandergehen der Wege deutlich verfolgen: die kirchentreuen Humanisten fassen die Vielheit der Religionen im christlichen und zugleich realistischen Sinne auf; sie anerkennen einen Glaubensinhalt, der ein Menschheitsgut ist, welcher in der Uroffenbarung allen bestimmt, in der Heidenwelt aufgeteilt und entstellt, im Christentume erneuert und vollendet wurde; auch die entstellte Religion hat noch einen Anteil an dem Gute, welches die echte bewahrt, und ist ein wenngleich verkümmertes Abbild des einen Vorbildes. Dieser Auffassung bieten sich die Religionen in ihrer Gesamtheit als ein Stamm mit Seitenschößlingen dar, die derselben Wurzel entstammen, und dem Stamme ähneln, aber ihm Kraft entziehen und darum dem Eingehen verdienterweise verfallen. Die entgegenstehende Ansicht ist die nominalistische der neologischen Humanisten; ihnen ist der Begriff der Religion und die Zusammenfassung der verschiedenen gegebenen Religionen gebildet wie der einer Pflanzenordnung auf Grund der Vergleichung der Einzelfälle; für die Gegensätze: wahrer und falscher Glaube, echte und unechte Religion und die Begriffe des Vorbildes und Gutes ist das Verständnis verschwunden; der Realgehalt der Religion ist preisgegeben, und die Betrachtung beschränkt sich auf die Vergleichung der religiösen Meinungen, in deren Übereinstimmung man die Religion zu finden vermeint. In diesem Sinne schreibt der Gothaer Humanist Mutianus Rufus an seinen Gesinnungsgenossen Spalatin: Est unus deus et una dea, sed multa, uti numina, ita et nomina: Juppiter, Sol, Apollo, Moses, Christus — Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria; er fügt aber zu: Sed cave enunties; sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria[1]). Spalatin hatte Grund, die neue Weisheit geheim zu halten, da er die Einführung „des reinen Evangeliums", d. h. der Lutherlehre, in Sachsen leitete, welche einen übertreibend schroffen Gegensatz zwischen christlicher und vorchristlicher Gottesverehrung lehrte, welche letztere der durch den Sündenfall völlig korrumpierten Natur des

[1]) Dilthey, „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" im Archiv für Geschichte der Philosophie 1892, S. 348.

Menschen entstamme. Der Protestantismus pendelt auch in dieser Frage von vornherein zwischen zwei Extremen, und Lessings Indifferentismus ist schon in Anschauungen des 16. Jahrhunderts angelegt. Im einzelnen haben jedoch auch protestantische Gelehrte die Religions- und Ideengeschichte gefördert und sich der christlich-realistischen Anschauung nicht verschlossen, aber ihre Grundansicht vermag ihnen weder Antrieb noch Leitbegriffe zu der echten Religionsforschung zu geben.

2. Das Verdienst, den vielseitigen Anregungen der Renaissance zur theologisch-philosophischen Geschichtsforschung gerecht geworden zu sein, gebührt dem Augustiner-Chorherrn Agostino Steuco aus Gubio in Umbrien, genannt Augustinus Steuchus Eugubinus, † 1550. Er stammte von dürftigen Eltern und war mißgestaltet und im Äußern so wenig versprechend, daß die Konventualen von Gubio den Knaben nur auf inständiges Bitten in die Lateinschule aufnahmen; als er sich die Elemente angeeignet, erlernte er für sich, oft nächtlicherweile bei dem Scheine der Kirchenlampe, das Griechische, Hebräische, Syrische und Arabische und brachte es nach siebenjähriger Übung so weit, daß er seine Ordensgenossen in das größte Erstaunen versetzte. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit drang zum Papste Paul III., der ihn zum Kustos der vatikanischen Bibliothek sowie zum Bischof in partibus von Kisami (auf Kreta) ernannte und ihn auf das von Trient nach Bologna verlegte Konzil sandte. Die Sammlung seiner Werke, 1577 zu Paris, vollständiger und mit Biographie 1591 und 1601 in Venedig in drei Foliobänden erschienen, enthält exegetische Arbeiten, darunter: Cosmopoeia vel de mundano opificio, und im dritten Bande die zehn Bücher De perenni philosophia, sein Hauptwerk, zuerst 1540 in Lyon, 1542 in Basel und sonst mehrfach gedruckt. Morhof nennt es „ein goldenes Buch, dessen Zweck ist, den durchgehenden Einklang (perpetuam concordiam) zwischen der christlichen Theologie und der heidnischen Philosophie zu zeigen“. Er berichtet von der Aufnahme des Buches durch die Zeitgenossen: „Julius Cäsar Scaliger — at quanti judicii vir! — schätzte es so hoch, daß er ihm die nächste Stelle nach der Heiligen

Schrift einräumte. Auch ist die Geschichte denkwürdig, die Joseph Scaliger (sein Sohn) in seinen Briefen von diesem Buche erzählt: sein Vater habe einen Mann, der an der Krankheit des Atheismus hoffnungslos litt, durch die Lektüre desselben nicht bloß zur gesunden Gesinnung zurückgeführt, sondern in einen feurigen Vorkämpfer des Christentums verwandelt"... „Auch sein Werk, das den Titel Cosmopoeia führt, ragt vor anderen hervor; es ist ein ausführlicher Kommentar über die ersten Kapitel der Genesis, in dem er mit größtem Fleiße alles zusammenstellt, was die Philosophen und Dichter über die Weltschöpfung sagen, und es hat nach ihm niemand diesem Gegenstande eine sorgfältigere Arbeit gewidmet. Ihn loben alle, nur daß etwa Dionysius Petavius einige geringe Mißgriffe in bezug auf die Lehre von der Allgegenwart Gottes rügt. Gewiß ist, daß alle, die sich mit diesen Gegenständen befassen, das meiste von Steuchus hernehmen; ich glaube zwar, daß noch vieles hinzugefügt werden kann, aber die ersten Grundzüge hat er gezeichnet" (prima tamen ab illo lineamenta sunt ducta[1]). Auch der Polyhistor Caspar Barth nennt Steuchus' Arbeit ein opus admirabile[2]); in den religionsgeschichtlichen Werken des 17. Jahrhunderts, bei Johann Gerhard Voß, Abraham Roger, Thomas Stanley u. a. wird Steuchus mehrfach zitiert, Leibniz eignet sich den Ausdruck perennis philosophia an und stellt eine solche als Bedürfnis hin[3]). Das Verständnis für Steuchus' Leistung schwindet erst im 18. Jahrhundert; Brucker nennt ihn unter denjenigen Synkretisten, qui consensum inter scripturas divinas et veteres sectas demonstrandum susceperunt; er gesteht dem Werke insignem doctrinam et lectionis copiam zu, hält es aber für eine kritiklose Zusammenstellung: Miserabilis cento est eruditionis confuse congestae, male digestae, laborque ab auctore sine judicio et critica historiae philosophiae notitia susceptus[4]). Insofern aber hält sich Brucker noch innerhalb von Steuchus' Bahnen, als er eine religiöse Philosophie bei den Orientalen anerkennt und sie in seinem

[1]) Polyhistor II, p. 527. — [2]) Adversaria VII, p. 2. — [3]) Op. phil. ed. Erdmann p. 704a. — [4]) Hist. crit. philos. IV, 1, p. 754.

Werke behandelt. Joh. Matth. Gesner kennt Steuchus noch, aber nicht mehr seine Bedeutung: er sagt von ihm in seinen Vorlesungen: Memorabilis est, qui in philosophia sua perenni vidit omnia apud gentiles scriptores et philosophos, quae nos sola docuit revelatio[1]); ein ungerechter Vorwurf, da Steuchus zwischen den Resten der Uroffenbarung und der christlichen Wahrheit sehr bestimmt unterscheidet. Die neueren Geschichtsschreiber der Philosophie, deren Akribie in der Angabe von Quellen und Hilfsmitteln untergeordnetster Art manchmal über das Bedürfnis hinausgeht, wissen gar nichts mehr von dem Werke, welches das Verständnis der antik-christlichen Philosophie in großartiger Weise erweitert und den Grund zu einer ideengeschichtlichen Betrachtung der philosophischen Entwickelung gelegt hat.

In der Dedikation an Papst Paul III. sagt Steuchus: „Immer hat mir als eine Wahrheit der philosophische Satz gegolten, daß die Weisheit und Frömmigkeit aus derselben Quelle entspringen, auf dasselbe Ziel gerichtet sind und verwandte (conformes) Bedingungen ihres Bestandes haben. Die Philosophie beweist dies klärlich: sie verspricht als die höchste, alle Mühe lohnende Frucht die Weisheit; diese aber stellen uns Platon und Aristoteles, die Häupter der Philosophen, als die Erkenntnis und Verehrung Gottes dar, wie sie in ihrer Sprache sagen, als *θεωρεῖν καὶ θεραπεύειν θεόν*; denn dies ist das Höchste, hier finden die Betrachtungen, Bestrebungen und Sorgen der Philosophie insgesamt ihren Abschluß." In dem Anfangskapitel: De successu doctrinae ab exordio mundi heißt es: „Wie es e i n Prinzip aller Dinge gibt, so gibt es und gab es von je nur e i n e Wissenschaft von demselben, wie dies die Schriftdenkmäler der Völker bezeugen." Von der Wahrheit, die deren Inhalt bildet, sind überall Spuren anzutreffen: Sparsa per omnes gentes veritatis vestigia intuemur: quae fuit vera scientia rerum humanarum semper aliqua luce refulsit in mundo. Es gilt, sie aufzuspüren, ihren Zusammen-

---

[1]) Isagoge in eruditionem univ. ed. Nic. 1774, II, p. 285.

schluß und Einklang nachzuweisen, daher das dieser Aufgabe gewidmete Werk conformationes oder de perenni philosophia heißen kann[1]).

Steuchus unternimmt die Durchführung jener Anschauungen von der Religions- und Weisheitsgeschichte, wie wir sie bei den Kirchenvätern, besonders Clemens von Alexandrien, Eusebios und Augustinus antrafen[2]); er geht aber in mehrfacher Hinsicht über sie hinaus. Während diese den *λόγος σπερματικός* in der Heidenwelt überhaupt aufsuchen, unterscheidet er innerhalb dieser bestimmter die beiden Gebiete der morgenländischen Priesterweisheit und der abendländischen antiken Philosophie, die er beide als Vorhallen der christlichen Weisheit betrachtet. So ergeben sich ihm drei partes et genera philosophiae, deren Charakteristik im lateinischen Texte wiedergegeben sei: Primum fuit illud totum quod ab origine mundi quasi per manus et famam succedente famâ in multas gentes se diffudit, quod nisi violatum postea fuisset, magna rebus humanis ea lux extitisset; alterum genus a philosophis naturas causasque speculantibus habet ortum, quod a primo quidem plurimum recessit, judiciis humanis saepenumero labentibus et quam quaerunt veritatem, non invenientibus; tertia demum philosophia illuxit omnes claritate sui, prioris tenebras depellens, non uno se loco continens, sed radiis replens universa[3]). Auch darin geht Steuchus über die Kirchenväter hinaus, daß er die späteren Neuplatoniker und die von diesen erschlossenen morgenländischen Philosopheme heranzieht. Noch wichtiger aber ist, daß er auch den von den Kirchenvätern nicht gewürdigten Aristoteles heranzieht und dessen Stellung zu der religiösen Weisheit eingehend erörtert.

Das erste und zweite Buch handeln von den Spuren der Trinität in den heidnischen Religionen und Systemen; das dritte, de tota divinitate, wobei der angeborene Zug des Menschen zu Gott dargelegt wird; das vierte von Aristoteles' Theologie, die

---

[1]) De per. philos. I, 1 fin u. 2. — [2]) Bd. II, §. 47, 2. — [3]) De p. ph. I, 2.

scheinbar aus dem Rahmen der platonischen heraustritt, näher betrachtet aber eines Geistes mit derselben ist, da er zwar sein Interesse mehr als seine Vorgänger den Sinnendingen zuwandte, aber auch die Religion hochhielt, mysteria silendo veneratus. Das fünfte Buch bespricht die platonische Lehre; die Ideen hat Platon nach Steuchus' Ansicht nicht als transzendente Wesenheiten angesehen, sondern, wie die Philosophie der Vorzeit überhaupt, als das göttliche Denken: Prisca philosophia ideas mentem divinam dixerunt, ipsam maximam ideam ac formam universalem fontemque genitorem omnium rerum[1]). Den Begriff mens, *νοῦς*, verfolgt Steuchus, wie den verwandten verbum, *λόγος*, durch die alten Priesterlehren hindurch; an beide findet er die höchsten Gedanken über den Ursprung der Dinge geknüpft, an das eine die der alten, an das andere die der christlichen Denker: Plura sunt inclyta, augusta nomina, per quae semper cognita et adorata seculis omnibus fuit divina progenies; e quibus duo imprimis quorum in omni arcana philosophia sacrosancta semper est mentio, ea sunt Mens et Verbum. In theologia quae postea cunctis latebris apertis incognita mysteria omnibus hominibus patefecit, Verbum est frequentius, apud philosophos utrumque tritum, sed Mens usitatior[2]).

Das sechste Buch behandelt die späteren Systeme, einschließlich der Theologie der Römer, und hebt in der stoischen Philosophie das theistische Element hervor. Die folgenden vier Bücher handeln von der Weltschöpfung, den reinen Geistern, dem Menschen und seiner unsterblichen Seele, der Moral und den eschatologischen Fragen. In der Freundschaft bei den Alten, besonders in der pythagoreischen, sieht Steuchus etwas der charitas Verwandtes[3]); ebenso weist er bei den Alten ein Analogon des Problems von Freiheit und Gnade nach[4]).

3. Was Steuchus bietet, sind die Grundzüge einer Universalgeschichte der Philosophie, nach festen Prinzipien entworfen.

---

[1]) De per. philos. VIII, 12. — [2]) Ib. I, 24. — [3]) Ib. X, 13. — [4]) Ib. X, 17.

Er bringt dabei ebensowohl das traditionelle als das rationale Element der Spekulation in Anschlag: ein Erbgut von Weisheit, das sich im Alten Testamente rein, bei den Orientalen mit pantheistischer Anmischung erhalten, sieht er als den Ansatzpunkt alles Philosophierens an, unterschätzt aber auch nicht die zumal bei den Griechen auftretende Gedankenarbeit, welche dem individuellen Pfadfinden weiteren Spielraum läßt. Er hält sich so von der Einseitigkeit des im 19. Jahrhundert auftretenden Traditionalismus frei, der alle Philosophie und Wissenschaft als Verarbeitung eines Erbgutes ansieht, und noch ferner bleibt ihm die schlimmere Einseitigkeit des Rationalismus, der für das religiös-traditionelle Element der Spekulation das Verständnis verloren hat. Auch einen anderen Abweg vermeidet Steuchus, in den die meisten seiner Zeitgenossen geraten, indem sie, einzelnen Alten folgend, eine Gliederung der griechischen Philosophie nach den Stämmen in ionische und italische vornehmen. Steuchus schließt sich hier an Proklos und Johannes Philoponos an und legt das Hauptgewicht auf die Abstufung nach dem genus divinum, mathematicum und physicum[1]): also nach den Stufen des religiösen Denkens, der transzendenten Ansicht und der immanenten Naturerklärung.

Steuchus' Werk ist aber nicht bloß eine Geschichte der Philosophie, sondern im gewissen Sinne auch eine Philosophie der Geschichte. Er erkennt als das Innerste im Leben der Völker und als den Nerv der geschichtlichen Entwickelung das auf Gottseligkeit und Weisheit gerichtete, Religion und Wissenschaft vereinigende Streben; von diesem Gesichtspunkte aus gliedert sich ihm die Entwickelung in die hieratische Stufe des Morgenlandes, die spekulative der klassischen Völker und die Synthese beider, die christliche Periode. Er sollte nun auch die übrigen menschlichen Betätigungen: Rechtsbildung, Staatsleben, Sitte, Kunst, Kultur, Bildung heranziehen und den drei Perioden eine vierte, die neuzeitliche, sich anschließen lassen, um den geschichtsphilosophischen Aufriß zu vervoll-

[1]) De per. philos. II, 1.

ständigen, aber diese Lücken sind unschwer zu schließen, wenn die Leitlinien gegeben sind. Diese halten aber bei Steuchus die rechte Mitte, welche der Traditionalismus und der Rationalismus verfehlen; er vermeidet auch den Fehler seines geistvollen Nachfolgers Vico, welcher seine Geschichtsphilosophie nur auf das klassische und christliche Element baut.

Steuchus umfassendes Wissen wird von den Zeitgenossen allgemein anerkannt, der Vorwurf der Kritiklosigkeit, der ihm hie und da gemacht wird, ist nur bedingt begründet; er begeht allerdings den Mißgriff, Plutarch folgend, Zoroaster Jahrtausende vor den troischen Krieg zu setzen, ihn als Lehrer der Ägypter zu betrachten, die hermetischen Schriften schlechtweg als uralt gelten zu lassen, Orpheus, Musäos ohne weiteres als historische Personen anzusehen, alles für die rationalistische Geschichtsansicht unverzeihliche Vergehen, in Wahrheit Mißverständnisse, welche sich leicht berichtigen lassen, da Steuchus in bezug auf die Hauptsache: die altertümlichen Elemente der Magierlehre, der hermetischen Bücher, der orphischen Theologie einfach recht hat und nur auf die Abscheidung des Accessorischen nicht Bedacht nimmt.

An Steuchus schließt sich ein ganzer Literaturzweig an, für den die neueren Darstellungen ebenfalls keinen Raum haben, während der treffliche Morhof noch Eines und das Andere darüber beibringt. Er nennt Mutius Pansa, einen Philosophen und Arzt, welcher De osculo et consensu ethnicae et christianae philosophiae, Marpurgi 1605, 8°, schrieb, cui facile fuit post Steuchum in hoc argumento versari[1]) und den Calvinisten Philipp Mornäus de Plessis, den Verfasser der apologetischen Schrift De veritate religionis christianae, lateinisch 1607, 8°, vorher französisch erschienen, wovon der Polyhistor sagt: Liber optimus est, qui argumentum priorum quantum potuit diligentia conjunxit, uberius tamen testimoniis indulgens, quorum mihi videor in Steuchi libro deprehendere vestigia[2]).

---

[1]) Polyh. II, p. 526. — [2]) Ib. p. 529.

Das viel umfassendere Werk des Minoriten Livius Galanthes ist Morhof entgangen, welches in 20 Büchern das gleiche Thema behandelt: Christiana theologia comparata cum platonica, cum tota veteri sapientia ethnicorum, Chaldaeorum nempe, Aegyptiorum et Graecorum, Bononiae 1627. Die Ableitung der heidnischen Religionen aus der Entartung der den Juden geoffenbarten unternimmt Clesenius in dem Buche: Theologia gentilis seu demonstratio qua probatur gentilium theologiam (ceu tenebras) deos, sacrificia et alia ex fonte scripturae (ceu luce) originem traxisse, Francof. 1684. Morhof bemerkt darüber: Autor diligentissimus e scholasticis pleraque collegit ac poterit hic locorum communium instar esse [1]). Eine geschickte Zusammenstellung des Materials gibt Tobias Pfanner in seinem Systema theologiae gentilis purioris, von dem Morhof sagt: Qui quamvis duces habuerit ea in re Steuchum aliosque, eleganti tamen methodo et delectu rem omnem instituit [2]).

Mit Ehren sind die englischen Platoniker [3]) auf diesem Gebiete zu nennen. Theophilus Gale, der Sohn von Thomas Gale, Kommentator der Schrift von den Mysterien der Ägypter, unternimmt in seiner Philosophia universalis, London 1676, den Entwickelungsgang der echten Philosophie nachzuweisen; es gilt ihm: philosophiam ad suum originarium exemplar primaevamque ideam reducere, ut genuina philosophia a simulata ementitaque ac verus philosophiae usus ab abusu discriminetur. Jenes Urbild der Weisheit aber ist ihm das verbum Dei variis modis variisque ecclesiae curriculis revelatum. Bei ihm kommt als ein neuer Antrieb zu diesen Forschungen die Opposition gegen Descartes' ungeschichtliche Weltanschauung hinzu; das gleiche gilt bei Ralph Cudworth, dessen Systema intellectuale Erörterungen zur Geschichte der Philosophie durchziehen. Er erblickt im Mythus, den Theologemen und Philosophemen der Barbaren und Griechen die Spuren der im Alten Testamente nieder-

[1]) Polyh. II, p. 523. Andere Werke über die heidnische Theologie unten Nr. 7. — [2]) Ib. — [3]) Oben §. 89, 6.

gelegten Weisheit; den wahren Kern der Philosophie bewahrt zu haben spricht er Platon, Aristoteles und den Platonikern zu; daneben räumt er auch der älteren Stoa reinere Einsichten ein, die erst später verdunkelt wurden. Er nimmt zuerst auf Bezeichnung der verschiedenen Denkrichtungen Bedacht und macht den Anfang zu einer philosophie-geschichtlichen Terminologie; den Hauptgegensatz bilden bei ihm die Theisten und Atheisten; in der Welterklärung stehen sich die Hylozoisten und Atomisten entgegen, von denen die ersten lebengebende und gestaltende, die letzteren nur mechanische Prinzipien annahmen; theistischer Hylozoismus ist nach Cudworth die echte Philosophie, eine Bezeichnung, die freilich nicht glücklich ist, weil sie den Gegensatz von Form und Stoff beiseitläßt.

Der französische Augustinismus sah sich nicht weniger auf diese theologisch-philosophischen Geschichtsstudien hingewiesen; von den Beiträgen seiner Vertreter zur apologetischen und historischen Theologie wird alsbald zu reden sein, an dieser Stelle sei nur die Schrift genannt, in der L. Thomassin in gemeinverständlicher Weise die Ergebnisse seiner gelehrten Vorgänger darlegt: La méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie par rapport à la réligion chrétienne et aux écritures, Par. 1685, 8°. Das erste Buch handelt von der Entstehung und Entwickelung der Philosophie; Kap. 8 ist der Philosophie der Dichter, 9 bis 13 sind der Weisheit der Barbaren, 14 bis 23 der griechischen und römischen Philosophie gewidmet. Das zweite Buch legt vergleichend die Ansichten der Alten über Gott, die Geisterwelt, die Seele und die Körperwelt dar; das dritte deren politische und moralphilosophische Lehren. Thomassin erkennt den engen Zusammenhang zwischen den ältesten Dichtertheologen und den Philosophen und bemerkt richtig, daß wenn Thales und seine Nachfolger von der höchsten Gottheit schweigen, darin kein Gegensatz gegen jene Vorgänger zu erblicken sei, da sie, ihr Augenmerk auf die sekundären Ursachen richtend, die erste beiseite lassen, ohne sie doch zu leugnen oder auch nur gering zu schätzen.

Die Aristoteliker wenden der Geschichte der Philosophie nicht in gleichem Grade ihr Interesse zu, sondern beschränken sich meist wie ihr Meister auf historisch-kritische Erörterungen; doch verdienen auch Untersuchungen dieser Art Beachtung, weil sie den übrigen Arbeiten eine gewisse Ergänzung gewähren. Ein geschätztes Buch war das Werk des Jesuiten Benedikt Pererius: De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, Colon. 1595, 8°, worin das vierte Buch der Untersuchung der Ansichten der alten Philosophen gewidmet ist, auf welchen Gegenstand der Verfasser nicht geringen Wert legt: Vix credi potest quantas multarum et discrepantium inter se opinionum diligens ennarratio atque dijudicatio utilitates habeat, quantumque praebeat adjumenti ad pervestigandam, reperiendam, tuendamque veritatem[1]). Er stellt die vorsokratischen Philosophen höher als Aristoteles es tut, dem er vorwirft, daß er interdum bene sed obscure philosophantes reprehendat, non tam sententias quam verba spectans[2]). Insbesondere nimmt er Parmenides in Schutz, der mit seinem unbeweglichen Einen Gott gemeint habe. Seine Übersicht beginnt er mit der eleatischen Lehre, der er die der Hylozoisten anschließt, worauf er die Denker folgen läßt, die eine Mehrheit von Prinzipien setzten. Gegen Simplicius, welcher die Unterschiede der Systeme für geringfügig erklärt, wird treffend deren tieferer Gegensatz dargelegt[3]). — Morhof sagt mit Recht von dem Buche: Prae ceteris legendum commendo[4]).

4. Die Bearbeitung der Geschichte der Religion und Philosophie waren die nächsten Früchte der von Steuchus gegebenen Anregungen, später erst fanden auch die von ihm dargebotenen Anfänge zur Philosophie der Geschichte eine weitere Förderung und zwar durch seinen Landsmann Giambattista Vico, geboren 1668 zu Neapel, † 1744. In Vico lebt die italienische Renaissance, wie sie Ficinus und Picus begründet, noch einmal auf und nimmt gegen

---

[1]) De communibus cet., p. 186. — [2]) Ib. Lib. IV. c. 16. — [3]) IV, 10. — [4]) Polyh. II, p. 277.

die Bestrebungen der Aufklärungsperiode Stellung[1]). Der junge Vico besuchte das Jesuitenkollegium seiner Vaterstadt und fand an Pater Ricci, einem Skotisten, einen kenntnisreichen Lehrer, der ihm die Wahrheit, daß das Intellegible wesenhaft ist, tief einprägte; später schulte sich Vico durch das Studium von Suarez, zugleich wandte er sich Augustinus zu. Den augustinischen Ternar: Esse, nosse, velle legte er später seiner Prinzipienlehre zugrunde, doch mit der Modifikation, die Campanella demselben gegeben hatte, welcher als die proprincipia oder primalitates die Begriffe: posse, nosse, velle einführt und darauf die die sittliche Welt tragenden Tugenden fortitudo, prudentia, temperantia begründet. Der französische Augustinismus in der Fassung, die er durch Malebranche erhalten, gewann ebenfalls auf Vico Einfluß, der zu der Lehre neigt, daß wir die Dinge in Gott erkennen.

In die Philosophie der Geschichte trat er von seiten der Sprache und des Rechtes ein, in welchen Gebieten er durch seinen Beruf als Professor der Rhetorik, und noch mehr durch seine begeisterten Studien Vergils, Ciceros, Tacitus' heimisch war; das römische Altertum war ihm nicht bloß Gegenstand der Forschung, sondern als italienischer Patriot faßte er es nach seinem Zusammenhange mit dem Leben seiner Nation, und er sah darum in der Sprache und dem Rechte Altroms ein Stück Leben, durchgeistigt und von ältester Weisheit angestrahlt. In diesem Sinne schrieb er 1710 das Büchlein De antiquissima Italorum sapientia ex lingae Latinae originibus eruenda. Die Weisheit, sapientia hominum consummatrix, war ihm jene politische, welche Städte erbaut und Staaten gegründet, die Fundamente der menschlichen Sozietät mit dem schützenden Bann der Religion umgeben und die Unterlage jener höheren Bildung geworden, deren Sublimat in der Idealphilosophie eines Platon vorliegt[2]). Die Sprache ist ihm der unmittelbare Sachverstand der Dinge, und der unmittelbarste Ausdruck einer Volksvernunft, eine Geistesoffenbarung, deren klassische

[1]) Zu dem Folgenden vgl. K. Werner, G. Vico. Wien 1879. — [2]) Werner, G. Vico, S. 21.

Denkmäler eine bleibende Schule lebensvollen Denkens sind, so daß er nur denjenigen als echten Philosophen anerkennen kann, welcher diese Schule gründlich durchgemacht[1]). Durch Vergleichung der Sprache will Vico in das geistige und Rechtsleben der Urzeit eindringen, und er plant die Abfassung eines Universalwörterbuches: Idea d' un etimologico universale per la scienza della lingua del diritto naturale delle genti[2]). Die Religions-, Rechts- und Sprachentwickelung ist ihm ein untrennbares Ganzes; als älteste Sprache sieht er die der Religionsgesetze an, aus der sich erst die Dichtersprache entwickelt habe; in gewissem Sinne sei ein Gesetzbuch eine Dichtung: prisca Romanorum jurisprudentia poema quoddam[3]). Darum gilt ihm Philologie und Philosophie für zusammengehörig und von der Rechtskunde zusammengeschlossen: Philosophia firmat constantiam rationis, philologia format constantiam auctoritatis; jene behandelt die necessaria naturae, diese die placita humani arbitrii[4]).

In diesem Sinne ist aber die Philologie neu zu begründen und die Scienza nuova, welche Vico aufstellte, ist der Durchführung dieses Gedankens gewidmet. Sie sucht den Ursprung der Zivilisation und das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung und zwar auf Grund der religiösen und idealen Weltansicht. Die Geschichte ist das Werk der Vorsehung, durch die menschliche Freiheit ausgeführt; Gott ist ihr Baumeister, aber die Völker sind die Werkführer (fabbri); er zeichnet die Richtung, aber läßt die Menschen schaffen, deren Egoismus und Leidenschaften seine Gesetze ausführen helfen. Die Entwickelung vollzieht sich in drei Perioden: der theokratischen, der heroischen und der humanen, denen ebensoviele Formen der Sprache und der Rechtsbildung entsprechen. Der Rückgrat der Entwickelung ist die Weisheit und das Recht, welche aus der Uroffenbarung stammen, so daß auch die Heidenwelt Bruchstücke davon hat. Der

---

[1]) Werner, G. Vico, S. 21 u. 56. Ausgeführt in der Rede De nostri temporis studiorum ratione 1708. Opp. ed. Ferrari 1854, Tom. II. — [2]) Principi di una scienza nuova 1725. Lib. III, cap. 40. — [3]) Opp. III, p. 147. — [4]) De constantia philosophiae cap. 1, Opp. Tom. III.

Weisheit der Ägypter ist die Trias der Entwickelungsstufen zu danken, denn sie unterschieden Götter, Heroen und Menschen[1]); die Römer bewahrten das Urrecht am getreuesten, die Griechen hatten das reichste Heroenalter, dessen Nachklang die homerische Poesie ist, der jedoch die Religion und Weisheit der theologischen Dichter vorausgeht; an diese knüpfen die Philosophen an, am umfassendsten Platon, der drei unverlierbare Lehrstücke festgestellt: die Ideenlehre, den Unsterblichkeitsglauben und den Vorsehungsglauben[2]). Die antike Philosophie reicht aber nicht an die christliche Wahrheit heran, wie dies Vico in der gegen Thomasius gerichteten Schrift De constantia philosophiae mit kurzer Kritik der einzelnen Systeme nachweist. Aristoteles wird dabei nicht genügend gewürdigt, wie Vico auch J. C. Scaliger, seinem Vorläufer, mit Unrecht vorwirft, daß er sich in seinem Werke De causis linguae latinae zu sehr an Aristoteles anschließe[3]). Wenn Vico als einen Kanal, durch den die Urweisheit zu den Späteren gedrungen sei, die sapienza volgare bezeichnet und sie selbst höher bewertet, als die in den Mythen niedergelegte Kunde, so steht er darin der aristotelischen Ansicht näher als der platonischen. Auch die Betonung des arithmetischen und geometrischen Maßstabes im Rechte zeigt Vicos Anschluß an Aristoteles. Polemisch steht Vico zu der naturalistischen Rechtslehre eines Macchiavelli, Hobbes, Spinoza, aber auch Hugo Grotius' Vertragstheorie bekämpft er scharfsinnig[4]).

Seine historische Denkweise mußte Vico zum Gegner der Cartesianer und der rationalistischen Zeitphilosophie überhaupt machen; „Er gibt zu, daß Descartes den denkenden Geist zur Selbstbesinnung gebracht und die menschliche Vernunft zu einem aufgeklärten Denken angeleitet habe. Aber der Metaphysiker soll auch ein Auge haben für die Erkenntnisquellen, welche sich in den Überlieferungen der Geschichte, in den Manifestationen des sozialen und praktischen Lebens erschließen und die Resultate der isolierten

[1]) Werner, a. a. O., S. 49. — [2]) De const. phil. c. 5. — [3]) Vgl. oben §. 90, 5. — [4]) Werner, a. a. O., S. 45 f.

metaphysischen Abstraktion berichtigen und ergänzen. Vico will demnach, daß zu dem subjektiven Kriterium der Erkenntnis noch ein objektives: das geschichtliche und soziale, hinzutrete oder der sensus communis, der für den als Gattungs- und Geschichtswesen existierenden Menschen eine so tiefgreifende Bedeutung habe... Die Cartesianer wollen nur eine abstrakte Vernunfterkenntnis; aber verfolgt denn die Vernunftwissenschaft nicht dieselben höchsten Ziele, wie das Recht und die Religion? Bezieht sie sich nicht auf Gott und das menschliche Geschlecht? Gehört sie nicht, gleich den positiven und historischen Institutionen, zu den Erziehungsmitteln der göttlichen Providenz[1])?"

Vor dem modernen Irrtum, den Sinneswahrnehmungen den Erkenntnisgehalt abzusprechen, war Vico durch seine Würdigung des primitiven, in Anschauungen und Symbolen Ausdruck suchenden Denkens geschützt. „Die Phantasie ist ihm geradezu ein schöpferisches Vermögen, der Poet der echte Seher und Prophet der göttlichen Dinge, die poetische Weisheit der grauen Vorzeit, welcher in höherer Ordnung die in der Bildersprache der Bibel niedergelegte Offenbarungsweisheit entspricht, die Unterlage der gesamten menschlichen Zivilisation[2])." Figuren, Farben und Töne sind eine Quelle der Weisheit so gut wie Begriffe, Urteile und Schlüsse; die Wahrheit spricht ebensowohl durch die Sinne wie durch den Verstand zu uns und durch jene früher und nachdrücklicher. Diese Grundansicht hätte Vico auch zur Würdigung der Lehre vom tätigen Verstande führen können; er lehrt mit Aristoteles, daß wir am besten erkennen, was wir herstellen: Scimus quae cogitando facimus, und sieht in dem Erkennen des Wahren einen schöpferischen Akt[3]). Allein seine Überschwänglichkeit hindert ihn, im Erkennen die beiden Momente des Empfangens und Schaffens zu unterscheiden; der tätige Verstand fällt ihm mit der genialen Intuition zusammen, jedes *ποιεῖν* wird ihm zur Poesie; die skeptische Meinung, die er sich

---

[1]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 619. — [2]) Werner, G. Vico, S. 67. — [3]) Ders., G. Vico, S. 93.

aufdrängen läßt, daß wir das Wesen der Dinge nicht erkennen, zieht der besonnenen Untersuchung vollends den Boden weg.

Der Gegensatz, in welchem Vico zu dem Zeitgeiste stand, hat nicht verhindert, daß er auf seine und die folgende Generation einen tiefen Eindruck machte. Ein der Aufklärung anhängender Staatslehrer, Filangieri, wies Goethe bei dessen Aufenthalt in Italien auf die „Prinzipien einer neuen Wissenschaft" hin, worüber der Dichter berichtet: „Er machte mich mit einem alten Schriftsteller bekannt, an dessen unergründlicher Tiefe sich diese neueren italienischen Gesetzesfreunde höchlich erquicken und erbauen. Er heißt G. B. Vico; sie ziehen ihn Montesquieu vor. Bei einem flüchtigen Überblick des Buches, das sie mir als Heiligtum mitteilten, wollte mir scheinen, hier sei eine sibyllinische Vorahnung des Guten und Rechten, das einst kommen soll oder sollte, gegründet auf ernste Betrachtung des Überlieferten und des Lebens. Es ist gar schön, wenn ein Volk solch einen Ältervater besitzt; den Deutschen wird einst Hamann ein ähnlicher Codex werden[1])." Was Goethe „das Gute und Rechte" nennt, ist bei Vico ebensowohl Vorahnung als Frucht der Aussaat der Platoniker der Renaissance; er geht über das von diesen Gebotene weit hinaus und sein energischer Geist gewann ganz neue Ausblicke, „seinen Genius vergnügte es, in den entlegensten Erscheinungen Schleifen zu finden, die in irgend einem gemeinsamen Bereich sich zusammenknüpften"; er ist mit Hamann verwandt, aber durch seine christliche Vorbildung weit besser ausgestattet als dieser. Doch zeigen sich bei ihm auch Gewaltsamkeiten, Häufung unverarbeiteten Stoffes, Lücken des historischen Materials, wie z. B. die Vernachlässigung des Morgenlandes. Seine philosophischen Grundanschauungen sind nicht geklärt und seine theologischen zum Teil inkorrekt, insbesondere darin, daß er die geschichtliche Wirkung des Christentums nicht versteht, sondern das Heil in eine transzendente Wirklichkeit versetzt, also die Wiedergeburt des Menschen in der Zeit verkennt[2]). Steht er in dieser Rücksicht gegen Steuchus zurück, so

---

[1]) Ital. Reise, Br. v. 5. März 1787. W. XXXVIII, 28. — [2]) Werner, G. Vico, S. 269.

überragt er ihn durch die Beweglichkeit und Elastizität seines Denkens, welches doch auch Resistenzkraft genug besaß, um die andrängenden Zeitirrtümer abzuweisen.

5. Das geschichtliche Verständnis der Philosophie, welches die Platoniker der Renaissance zu suchen begonnen hatten, wurde durch die Theologie, die zu jener Zeit ebenfalls das historische Moment zur Geltung brachte, mannigfach gefördert, und es tritt hier eine neue Weise des Zusammenarbeitens der beiden Wissenschaften auf, die im Mittelalter, wo nur die Spekulation ihr Band bildete, nicht vertreten ist. Die exegetische Theologie gewann mit den auf den Glauben der Heidenwelt gerichteten Forschungen Fühlung, indem sie die Mythen und Dichterstellen über die Weltschöpfung, den Fall, die Flut usw. als Parallelen zu den biblischen Berichten heranzuziehen Anlaß hatte. Bei Steuchus gehen Arbeiten derart mit den Untersuchungen über die Anfänge der Philosophie Hand in Hand. Für die Klarstellung des religiösen Elementes der Philosophie war es ferner von Wert, das philosophische Element der Heiligen Schrift ins Auge zu fassen. Der Aristoteliker Franziskus Valesius, Professor in Alcala und Leibarzt Philipps II., schrieb eine Philosophia sacra sive de iis quae scripta sunt physice in libris sacris, Lugd. 1588, 8°, ein oft aufgelegtes und noch in der folgenden Zeit sehr geschätztes Buch[1]). A. Staudenmaier konnte in seiner „Philosophie des Christentums oder Metaphysik der Heiligen Schrift", Gießen 1840, daran anknüpfen, und er bemerkt: „Warum sollte es bei derselben Berechtigung nicht endlich auch ein Buch geben dürfen, in welchem darüber gehandelt wird, quae in libris sacris metaphysice dicta sunt[2])?" Valesius selbst betritt auch den Boden der Metaphysik, so wenn er bei der Schöpfungsgeschichte das exemplar mundi aeternum und bei der Erörterung des apokalyptischen $A$ et $\Omega$ die fünf Arten der Ursachen bespricht[3]); ebenso wird von

---

[1]) Vgl. Brucker, Hist. crit. phil., IV, 1, p. 236 sq. und Fabricius, Bibl. VI, p. 408. — [2]) A. a. O., S. 4, Anm. — [3]) De iis quae cet. cap. 2 und 91.

der Unsterblichkeit, dem Leben, dem Organismus, aber auch von der Sprache gehandelt [1]). Wohlgemeint, aber unklar ist die Schrift des dem Chiliasmus anhängenden Calvinisten Hermann Alstedt, Verehrers der ars magna des Scholastikers Raymundus Lullus: Triumphus biblicus sive Encyclopaedia biblica exhibens triumphum philosophia, jurisprudentiae et medicinae, sacrae itemque theologiae, Francof. 1625; ähnlich sind die Arbeiten des Norwegers Conrad Aslach [2]) oder Aslacus, eines Schülers von Tycho de Brahe: Physica mosaica und Ethica mosaica.

An der Hand der Sprache der Bibel suchte in die Ursprache und deren Vorstellungskreis der mehrfach genannte Oratorianer Louis Thomassin einzudringen; in seinem Glossarium universale hebraicum, Par. 1697 fol. versucht er den Nachweis, daß alle Sprachen sich aus dem Hebräischen entwickelt haben; die Praefatio quadripartita verbreitet sich über die älteste Überlieferung und sucht besonders in den Götternamen den Beleg für die vertretene Anschauung.

Von anderer Seite bereiteten die patristischen Studien die philosophie-geschichtlichen vor, indem sie Editionen der Kirchenväter beschafften und damit auch die Unterlage für das Eindringen in deren Spekulation darboten. Die sorgfältigen und schönen Ausgaben, welche die Mauriner, jene gelehrte Kongregation der französischen Benediktiner, herstellten, erfreuten sich der allgemeinen Schätzung [3]). Die verbesserten Lesarten der Mauriner waren in manchen Fällen für die Feststellung des Sinnes wichtiger Stellen entscheidend; so in der Stelle der „Selbstgespräche" des hl. Augustinus, in welcher Gott die lux intellegibilis genannt wird und die man gemeinhin las: Quo et a quo et in quo lucent omnia, wofür die Maurinerausgabe nunmehr bot: In quo et a quo et per quem lucent omnia, wobei der instrumentale Ablativ, welcher

---

[1]) De iis quae cet. cap. 4, 7, 3 usw. — [2]) Brucker, l. l. IV, 1, p. 618 und Jöchers Gelehrtenlexikon. — [3]) F. le Cère O. S. B. Bibliothèque hist. et critique des auteurs de la Congrég. de St. Maure, La Haye, 1766.

die theognostische Deutung begünstigte, in Wegfall kam, und die thomistische Auffassung, daß wir nur zuhöchst und in eminentem Sinne in Gott erkennen, bestätigt wurde [1]). — Die Mauriner Ausgabe der augustinischen Schriften, Paris 1679 bis 1700, veranstaltet von Dom François Delfau, hatte die von Erasmus, Basel 1528 bis 1529 und den Lovaniensas theologi, Antwerpen 1577 zu Vorläufern.

Für das Studium der Beziehungen zwischen der antiken und christlichen Spekulation gaben die Ausgaben der Apologeten und älteren Kirchenschriftsteller wertvolle Hilfsmittel. Justinus gaben die beiden Stephanus, Robert und Heinrich, 1551 und 1592 zu Paris heraus, ebenso Sylburg 1592 zu Basel; Athenagoras erschien in Löwen 1541; Clemens von Alexandrien edierte 1550 P. Victorius, 1592 Sylburg, dessen Paginierung von manchen noch beibehalten wird; Origenes wurde lateinisch zu Paris 1512 bis 1519 von J. Merlin, im Texte 1605 von David Höschel zu Augsburg herausgegeben; Gregor von Nyssa von L. Sifanus zu Basel 1562 und 1571 und vollständiger von Morellus zu Paris 1615. Die Praeparatio evangelica von Eusebius Pamphili gab der Jesuit Fr. Vigerus zu Paris 1628 in Folio heraus. Die dem Apostelschüler Dionysius Areopagita zugeschriebenen Bücher hatte teilweise schon Ficinus lateinisch ediert; griechisch erschienen sie zuerst zu Basel 1539, Venedig 1558, Paris 1562 und 1615; mit eingehenden Erklärungen gab sie der Jesuit Balthasar Corderius zu Antwerpen 1634 und Paris 1644 in zwei Folianten heraus. Ihre Echtheit hatte zuerst L. Valla angegriffen, welchem Morinus, Dalläus u. a. folgten; die Verteidiger der Echtheit konnten mit Recht geltend machen, daß hier keine Fälschungen vorliegen, vielmehr der Ideengehalt jener Bücher echt und alt sei, aber sie gingen zu weit, wenn sie auch die Textierung derselben in das apostolische Zeitalter hinaufrückten [2]).

---

[1]) Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 636; über einen ähnlichen Fall das. S. 418. — [2]) Vgl. Bd. II, §. 59, 3 bis 8.

Das richtige Verständnis dafür, daß die Theologie und Spekulation der Kirchenväter wirklich fruchtbar nur dann erforscht und erneuert werden kann, wenn man deren Fortbildung durch die Scholastik im Auge behält, wies auf das Mittelalter hin, gegen welches die Renaissance in anderem Betracht sich ablehnend verhielt. Der Fleiß der Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts sorgte auch für Editionen der hervorragenden Scholastiker; von den Werken des Aquinaten erschienen in dieser Zeit nicht weniger als vier Gesamtausgaben: 1570 zu Rom, 1594 zu Venedig, 1612 zu Antwerpen, 1660 zu Paris. Die gesamten Schriften des hl. Bonaventura wurden 1588 bis 1596 zu Rom herausgegeben; daß Alexander von Hales nicht vergessen war, zeigt die venetianische Ausgabe seiner Summe von 1576; auch der Enzyklopädiker des Mittelalters, Vinzenz von Beauvais, wurde im 17. Jahrhundert mehrmals aufgelegt. Die Werke des hl. Anselmus gab der Mauriner Gabriel Bergeron 1675 zu Paris heraus; der mühsamen Aufgabe, die Werke Alberts des Großen zu sammeln, unterzog sich der Dominikaner Petrus Jammy, dessen Ausgabe 1651 zu Lyon in 21 Foliobänden erschien; für Duns Scotus Schriften leistete ähnliches, obwohl nicht in gleichem Umfange, der Franziskaner Wadding, dessen Scotusausgabe 1639 in 12 Bänden zu Lyon herauskam. Material, das auch für die Geschichte der Philosophie Bedeutung hat, enthalten auch die Arbeiten über die literarische Tätigkeit der einzelnen Orden, so die Werke der Benediktiner Pez und Ziegelbauer, der Dominikaner Echard und Quétif, des Franziskaners Wadding, des Augustiner-Eremiten Ossinger u. a. und die Werke zur Geschichte der Universitäten, vorab der Pariser, welche Buläus, Paris 1663 bis 1673, bearbeitete.

An Arbeiten dieser Art hatten die Protestanten, deren Beiträge zur Patrologie zum Teil schätzbare sind, keinen Anteil, obwohl die Unbefangeneren unter ihnen, vorab der große Leibniz, sich der Scholastik keineswegs ganz entfremdet hatten. Morhof gesteht, daß ihm die Geschichte der Scholastik dunkel ist, aber tröstet sich mit der Dunkelheit der Sache selbst: Ut ipsi confusum aliquod philo-

sophiae chaos proponunt, ita et historia eorum tota tenebrosa est[1]). Der gelehrte J. M. Gesner weiß vom hl. Thomas nur zu berichten, daß er 30 volumina geschrieben, sed rarissima[2]), hat also von den vier Gesamtausgaben nichts vernommen. Andere machten aus der Not der Unwissenheit eine Tugend und erklärten das Dunkle für würdig, im Dunkeln zu bleiben, oder bekämpften es als Ausgeburt der Finsternis. Gegen die Scholastik schrieben der Hugenott Lambertus Danäus, Genf 1580, den Brucker und noch Hegel als schätzbare Quelle benutzen, Christoph Bender, württembergischer Hofprediger, der 1614 ein Buch de scholastica theologia, de ejus causis, origine, progressu ac methodo legendi scholasticos deque corruptelis theologiae ab illis institutis in Tübingen erscheinen ließ; in gleichem Sinne schrieb Adolph Tribbechovius: De doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, Giessae 1665. — Der in diesen Kreisen herrschende Geist war dem Mittelalter zu sehr abgekehrt, als daß er dessen Glaube und Weisheit hätte würdigen können. Vereinzelt steht der Helmstädter Theolog Polycarp Leyser (oder Lyser), der in einer Dissertation De ficta medii aevi barbarie 1719 für das Mittelalter eintrat und in seiner Historia poetarum et poematum medii aevi 1721 Proben von dessen Poesie gab, ein Vorläufer der Bodmer, Breitinger u. a., die den Übergang zu pietäts- und verständnisvollerer Auffassung der Größe unserer Vorväter machten.

Bedeutsamer als die Beschaffung des Materials für die Geschichte der Philosophie waren die dogmengeschichtlichen Arbeiten, die im 17. Jahrhundert auftraten, die Vorläufer und Anfänge einer ideengeschichtlichen Behandlung der spekulativen Probleme. Hier ist Dionys Petavius, aus Orleans gebürtig † 1652, bahnbrechend, mit dem Ehrennamen der aquila Jesuitarum geziert, wegen seiner chronologischen Arbeiten hoch angesehen. In seinem

---

[1]) Polyhistor II, p. 73. — [2]) Isag. in er. univ. ed. Niclas II, §. 796.

nicht ganz vollendeten Werke Dogmata theologica, sechs Teile, zuerst 1644, gibt er eine historische Darstellung der Dogmen und bringt die von Melchior Canus aufgestellten Prinzipien zur Durchführung, mit dem er auch in der humanistischen Schulung Verwandtschaft hat[1]): in den Prolegomena handelt ein Abschnitt: De cultu ornatuque theologiae ex politis artibus adjungendo. Soweit seine historischen Darlegungen das spekulative Element der Dogmen betreffen, sind sie zugleich ideengeschichtlich; so die Partien über die Ideen selbst, welche an der Hand von Stellen aus Platon, den Neuplatonikern und den Kirchenschriftstellern, die ganze Entwickelung dieses Lehrstückes verfolgen lassen[2]). Auch den Freiheitsbegriff verfolgt er durch die alte und patristische Philosophie hindurch[3]). Der leitende Gesichtspunkt ist wie bei den Dogmen auch hier der, daß ein Wahrheitsgehalt durch die verschiedenen Phasen der Fassung und Gestaltung der Begriffe verfolgt wird; die Geschichte ist hier nicht ein Registrieren von Meinungen, sondern ein Aufweisen der in der Zeit wechselnden Bestrebungen, einem bleibenden Erkenntnisinhalte gerecht zu werden.

Als dankbarer Schüler und Fortsetzer von Petavius' Werk kündigt sich der berühmte Oratorianer Louis Thomassin in der Vorrede seines großen dogmatisch-historischen Werkes: Dogmata theologica de incarnatione verbi[4]) an. Er bestimmt hier sein Vorhaben dahin: priscam illam et patritiam ecclesiae theologiam mandare litteris et in paucos theologica dogmata tomos congerere totum sanctorum patrum atque generalium synodorum opulentiam; doch will er, eingedenk der Mahnung des großen Basilius, über der *θεολογία* nicht die *οἰκονομία*, d. i. die Menschwerdung, hintanzustellen, diese zum Hauptaugenmerk machen. Darin das Zentrum der patristischen Gedankenbildung suchend, betont er deren Gleichartigkeit und Einklänge bestimmter als sein

---

[1]) Gesch. d. Id., Bd. II, §. 79, 2. Werner, Der hl. Thomas III, S. 480. — [2]) Theol. dogm. Tom. I Lib. IV, 9—11, womit zu verbinden ist I, VI, 5 über den Begriff Imago und VI, 6, 3 über die Wortbildungen *αὐτόθεος* u. a. — [3]) Ib. I, V, 1 u. 2. — [4]) Oben §. 91, 1.

Vorgänger. „Sein Werk hat zu seinem Zwecke, die innerliche Verknüpfung und den ideellen Zusammenhang der von Petavius zusammengetragenen Summe von Zeugnissen für die Kontinuität des inalterablen Christenglaubens in den ersten christlichen Jahrhunderten aufzuzeigen. Es will zum Beweise dienen, daß die durch Petavius vorgewiesenen Defekte der Anschauungen und Redeweisen der vornicänischen Väter niemand berechtigen, die Identität des vornicänischen mit dem nicänischen Kirchenglauben zu bezweifeln und daß sich die Differenzen... im großen Zusammenhange des Ganzen von selbst zurechtlegen, oder als unbedeutend verschwinden[1])." Jene Defekte rühren aber zum Teil von der Aufnahme antiker Ideen her und mit ihrer befriedigenden Erklärung wird auch der Anschluß der christlichen an die antike Gedankenbildung ins Licht gestellt. Für alle ideengeschichtliche Forschung kann die Größe der Thomassinschen Auffassung, welche das Vereinigende zur Geltung bringt, ohne doch die Unterschiede zu verwischen, das Widerspiel des schlechten Synkretismus, vorbildlich sein; doch steht er, was Gräcität, Exaktheit und Sorgfalt in der Stellenauswahl betrifft, hinter Petavius zurück.

6. Die werdende Dogmen- und Ideengeschichte hatte bald Gelegenheit, sich polemisch und apologetisch zu bewähren, da teils Unachtsamkeit und Mißverständnis, teils der Haß gegen die Kirche ihre Untersuchungen zu verwirren drohte. Wo das Verständnis für den organischen Charakter der Glaubenssubstanz nicht vorhanden war, mußte die Entwickelung des Dogmas als eine Art Glaubenswechsel und seine Vorahnung in der Heidenwelt als Antizipation aufgefaßt werden. So war es bei den meisten protestantischen Gelehrten, deren nominalistische Grundanschauung selbst bei pietätsvoller Gesinnung dem Problem nicht gewachsen war. Der gelehrte, edle Hugo Grotius war durch die Fülle seiner Studien für das ganze Gebiet wohl ausgerüstet, allein über die Prinzipien

---

[1]) K. Werner, Geschichte der apologetischen u. polemischen Literatur IV, S. 724.

ebenso unklar, wie er sich uns in der Rechtsphilosophie gezeigt hat[1]; von Haus aus Calvinist, schloß er sich den Remonstranten an, deren pelagianische und rationalistische Richtung ihn in Irrtümer verwickelte, aus denen ihn die später erwachte Neigung zum Katholizismus nicht herausreißen konnte; Menagius sagte von ihm in einem witzigen Epigramm: „Es teilen sich in Grotius' Religion Socinus, Luther, Calvin, Arminius, Rom und Arius.“ Der Unglaube, den er bei holländischen Seeleuten vorfand, bestimmte ihn, ein apologetisches Gedicht in der Landessprache abzufassen: „Bewys von den waeren Godsdienst in Versen gestellt door Hugo de Groot in sechs Boecken“ 1622, aus dessen Umarbeitung nachmals sein berühmtes Büchlein De veritate religionis Christianae, zuerst Amsterdam 1662, entstand. Es ist wertvoll, besonders durch die kurzen treffenden Parallelen zwischen heidnischer und christlicher Anschauung. Aber hier schon, wie noch mehr in anderen Schriften, übt Grotius eine alles in Frage stellende Willkür; er hält die Logoslehre des Johannisevangeliums für platonisch, erklärt Dichterstellen und Bibelsprüche für schlechthin gleichbedeutend, streicht in der Bibel was ihm nicht paßt — so in Eccli. 51, 14, Invocavi Dominum, Patrem Domini mei die letzten drei Worte[2]) u. a. Doch brachte ihn das eindringendere Studium der Väter und Scholastiker später von diesen Verirrungen zurück und führte ihn zu der Einsicht, daß die Lehre der katholischen Kirche die der Schrift und der ältesten Überlieferung ist[3]).

Minder gewaltsam, aber ebenfalls übereilt, geht Cudworth in seinem Intellektualsystem vor, indem er der Heidenwelt eine antizipierende Trinitätslehre zuspricht und bei den Kirchenvätern weitgehende, dogmatisch bedeutsame Entlehnungen aus Platon finden will[4]). Sein Landsmann John Owen, der die Religion der

---

[1]) Bd. II, §. 85, 4. — [2]) K. Werner, Geschichte der apologetischen Literatur IV, S. 721; über Luthers ähnliches Vorgehen das. S. 365; vgl. Geschichte des Idealismus, Bd. I, §. 82 u. f. — [3]) Derselbe, Geschichte der apologetischen Literatur IV, S. 722. — [4]) Syst. intell. IV, p. 604 ed Mosheim.

Vorzeit zum Gegenstande seiner Untersuchung macht [1]), beklagt Platons beirrenden Einfluß auf die Kirchenlehre.

Die denkwürdige Debatte über den Platonismus der Kirchenväter begann aber erst, als Bossuet durch sein klassisches Werk in fünfzehn Büchern: Histoire des variations des églises protestantes, Par. 1688, 2 tom., 4°, das Gebiet, auf dem wirklich ein steter Wechsel der Meinungen vorliegt, beleuchtet und Vorwürfe ausgesprochen hatte, welche die Protestanten durch Ausfälle auf die Entstehung der Kirchenlehre zu retorquieren suchten [2]). So der holländische Calvinist Jurieu in seinen Lettres pastorales, worin er nachzuweisen suchte, daß die dem Protestantismus vorgeworfenen Wandlungen auch im christlichen Altertum vorliegen, insbesondere die Kirchenväter durch Platon zur Umbildung der Trinitätslehre bestimmt worden seien, welche Behauptungen Bossuet in seinen Avertissements aux protestants schlagend widerlegte [3]). Jurieu hatte sich darauf berufen, daß auch Petavius einen Unterschied der vornicänischen und der nachfolgenden Theologie, sowie das Hinzutreten neuer Elemente der Lehrexposition infolge der Befreundung der christlichen Lehrer mit Platon zugegeben habe, Punkte, bezüglich deren die katholischen Apologeten auf die von Thomassin gegebene Fassung des Tatbestandes verweisen konnten [4]).

Im Geiste des Arianismus, dessen Keime schon bei den Glaubensneuerern des 16. Jahrhunderts anzutreffen sind [5]), schrieb der Hugenotte Souverain gegen Bossuet. Er versucht in seiner Schrift: Le Platonisme dévoilé ou essai touchant le Verbe Platonicien. Col. 1700 zu zeigen, daß die Lehre von der Zeugung des Sohnes von Ewigkeit und ebenso die Unterscheidung des Wortes vom hl. Geiste erst durch den Platonismus in die Kirchenlehre gedrungen sei: „Der Platonismus, anfangs der Kirche nur zur

---

[1]) De natura, ortu, progressu et studio verae theologiae Ox. 1661, cf. Morh. Polyh. II, p. 526. — [2]) Über das Werk vgl. Werner, a. a. O. IV, S. 696 bis 703. — [3]) Das. S. 705 f. — [4]) Oben S. 193. — [5]) Bd. II, §. 82, 5 a. E.

Zierde dienend, wurde unter ihrem Schutze zum Grund und Quell ihrer Geheimnisse selbst." Im Sinne der Aufklärung lehrte der englische Deist Toland in der Schrift: Christianity not mysterious 1696, daß der Deismus der Nazarener die Grundform des Christentums gewesen und daß die Kirche durch Eindringen heidnischer Anschauungen davon abgedrängt worden sei. Gegen Souverain schrieb der Jesuit Baltus seine Défense des SS. Pères accusés de Platonisme. Paris 1711, 4°, neu aufgelegt unter dem Titel: Pureté du christianisme ou le christianisme n'a rien emprunté à la philosophie païenne. Lyon 1838, worin er ganz richtig nachwies, daß der Platonismus im christlichen Altertum gar nicht eine so geschlossene Schulphilosophie war, als daß derselbe auf die Theologie von so bestimmendem Einflusse, wie behauptet worden, gewesen sein konnte; aber er fehlte darin, daß er den spekulativen Einfluß Platons auf die Väter zu gering anschlug[1]). Einer genauen Prüfung unterzog die Frage des Platonismus der Kirchenväter der Mauriner Prudentius Maranus in der gelehrten Arbeit: Divinitas D. N. J. Chr. manifesta in scriptura et traditione. Par. 1746. Der protestantische Kirchenhistoriker Mosheim gibt in der Schrift De turbata per Platonicos recentiores ecclesia. Helmst. 1732 zu, daß man von einem Platonismus der Väter nicht reden könne, sondern nur von einer Bevorzugung desselben vor den anderen philosophischen Systemen[2]).

Noch mehr auf philosophie-geschichtlichem Boden bewegten sich die Schriften, welche die moralischen Anschauungen der Kirchenväter mit denen der heidnischen Philosophen verglichen. Der genannte Baltus schrieb: Jugement des SS. Pères sur la morale de la philosophie païenne. Strassb. 1719, nachmals unter dem Titel: Parallèle de la philosophie chrétienne et de celle des païens 1733 erschienen, worin der Unterschied antiker und christlicher Moral auf drei Punkte zurückgeführt wird: den Gegensatz des zeitlichen und des ewigen Lebens, den des äußeren

---

[1]) Werner, a. a. O. V, S. 33. — [2]) Das. S. 35 f.

und des inneren Verhaltens und den der religiösen und der weltlichen Motivation der Tugend[1]). Unter dem gleichen Titel: Parallèle etc. erörterte 1701 der Jesuit Michael Mourgues denselben Gegenstand mit der interessanten Beigabe einer altchristlichen Paraphrase von Epiktets Handbuch. Derselbe Gelehrte behandelte in gleichem Sinne Theodorets polemische Schrift in dem Werke: Plan théologique du Pythagoréisme et des autres sectes sçavantes de la Grèce pour servir d'éclaircissement aux ouvrages polémiques des Pères contre les païens. Paris 1718, II vol. 8°.

Arbeiten der Art, deren Reihe sich noch verlängern ließe, zeigen, welche Aufmerksamkeit man damals theologischerseits dem Wendepunkte der Philosophie zuwandte, von dem aus einzig und allein deren Geschichte das rechte Licht erhalten kann. Bei dem rasch fortschreitenden Verfalle der philosophischen Bildung im 18. Jahrhundert kam diesen trefflichen Anfängen nicht das genügende Interesse seitens der Philosophen entgegen, und es blieb bestenfalls nur für die literarische oder polymathische Behandlung der Geschichte der Philosophie Raum. —

Auf das Verhältnis der heidnischen Religionen und Philosophien zum Christentum sahen sich auch die Apologeten der Kirche hingewiesen, welche dem Deismus gegenübertraten. Bei diesem verschrumpft die Religion zu einem Vernunftglauben an eine hinter den Naturgesetzen versteckte Gottheit, und die darin sich aussprechende Verarmung des religiösen Bewußtseins kann nicht greller beleuchtet werden, als wenn gezeigt wird, wieviel reicher die Heidenwelt war, die den Glauben an eine Offenbarung, eine Vorsehung, einen Mittler, eine Erlösung, als Bruchstücke eines alten Erbgutes besaß, und die Lücken und Widersprüche, mit denen dieser Besitz behaftet war, schmerzlich fühlte, wodurch sie für deren Ausfüllung und Lösung vorbereitet wurde, welche die Wahrheiten des Christentums gewährten, dieselben, die der Unglaube der Zeit so kalt und

[1]) Werner, a. a. O. V, S. 37 f.

hochmütig ablehnte. In diesem Geiste ist die berühmte Demonstratio evangelica von Pierre Huet, dem Bischofe von Avranches, geschrieben, zuerst 1679 in Paris erschienen, welche reich ist an Parallelen von heidnischen und biblischen Anschauungen. Huet lernte koptisch, um die ägyptische Vorzeit zu verstehen, und unterhielt mit den indischen Missionären lebhaften Verkehr, um die indische Religion kennen zu lernen. Doch gibt Huet seinen Darlegungen etwas Gewaltsames durch das Bestreben, die heidnischen Religionen aus dem Judentume abzuleiten, anstatt die Uroffenbarung als deren autoritative Quelle und die Vernunft, den *λόγος σπερματικός*, als deren Komplement heranzuziehen. In der Hintansetzung der Vernunft erscheint er als Vorläufer des späteren französischen Traditionalismus und lag der Anlaß, ihn als Skeptiker mystischer Richtung zu charakterisieren.

Minder gelehrt, aber durch die gleichmäßige Würdigung des historischen und rationalen Elementes der Religion ausgezeichnet, ist das apologetische Werk von Jean Claude Sommier, † 1737, als Erzbischof i. p.: Histoire dogmatique de la réligion ou la réligion prouvée par l'autorité divine et humaine et par les lumières de la raison, II. vol., 4°. Nancy et Paris 1708. Er wählt, wie es in der Vorrede heißt, die historische Darlegung, um die Religion in ihrer ganzen Schönheit aufzuzeigen; er will nicht eine Geschichtserzählung, sondern die Sache selbst nach ihrem Grunde, le fonds et la substance, vorführen. Der Glaube an Gott und Unsterblichkeit wird in dem consensus gentium aufgewiesen; einen Beweis für das Dasein Gottes erblickt Sommier auch in der Erfindung der Künste, die er als les noeuds de la société humaine bezeichnet, von Menschenweisheit zeugend, aber wieder auf eine urbildliche göttliche zurückweisend [1]). Die Urreligion ist durch den Sündenfall verdunkelt, infolgedessen der Mensch der Kreatur unterworfen wurde; das Heidentum begann mit dem Kultus von Dämonen und schritt zu dem von Gestirnen, berühmten Menschen

---

[1]) Hist. dogm. L. I, chap. 2, §. 9.

und schließlich von Naturgegenständen fort[1]). In der Heidenwelt blieben aber auch reinere Anschauungen erhalten und zu diesen gehört die Ideenlehre der Alten. Sie beruht auf der Annahme „eines Bildes oder eines Allgemeinen, welches der Phantasie eingeprägt ist (image ou espèce imprimée dans la fantaisie), aus dessen Vorhandensein das Dasein der Dinge erschlossen wird, weil man annahm, daß jedes einen Inhalt darstellende Bild eingedrückt und gestaltet ist (imprimée et formée) durch ein wie immer beschaffenes Objekt[2])". Diese Anschauung verdunkelte sich bei manchen Philosophen: sie meinten, dieses Bild sei ein körperlicher Modus, oder das materielle Objekt präge es ein, oder sie verwechselten das Bild mit der Vorstellung. Platon erfaßte die Lehre in ihrer Reinheit und Tiefe: „Seine Philosophie hat man zum Glück in den letzten Jahrhunderten erneuert und die Menschen von den Vorurteilen jenes Mißverständnisses befreit, so daß die Wahrheit wieder aufgeleuchtet ist." „Wir fassen", heißt es an anderer Stelle, „die geistigen Gegenstände um nichts weniger wirklich und bestimmt (réellement et distinctement) auf, als die Körper, obgleich sich uns jene nicht in Linien und Farben darbieten, wie diese. Die Idee der Gerechtigkeit ist ein ganz reeller Gedanke, welcher unsere Seele wahrhaft und wirklich bestimmt oder affiziert (une pensée très réelle qui modifie ou qui affecte véritablement notre âme) in nicht geringerer Weise als dies die Vorstellung des Raumes tut, obwohl sich jene erstere ohne Linie, Oberfläche, Länge, Breite, Tiefe darbietet, wie dies bei der letzteren der Fall ist[3])."

Sommiers Werk ist treffend als „eine Phänomenologie des Offenbarungsbewußtseins mit steter Rücksicht auf das Heidentum" bezeichnet worden[4]); es faßt aber diese Aufgabe zugleich mit Rücksicht auf die spekulative Seite der Religion und schließt sich damit der Reihe von Arbeiten, die mit Steuchus beginnt, würdig an.

---

[1]) Hist. dogm. L. II, p. 205 sq. — [2]) I Préf., p. LXIV. — [3]) Ib. II, p. 259. — [4]) Alzog, Kirchengeschichte II, S. 374.

7. Die Philologie der Renaissance, die sich im 17. Jahrhunderte zur Polymathie ausweitete, bewahrte mit der Theologie und Philosophie noch Fühlung genug, um diese Wissenschaften nach Seiten des historischen Elements mannigfach zu fördern. Ausgaben der Schriften und der Fragmente der alten Philosophen waren die erste Gabe der Philologie; nächstdem Ausgaben und Kommentare zu den philosophie-geschichtlichen Werken des Altertums. Diogenes Laertius erschien im Texte zuerst zu Basel 1533, mit Erklärungen von Thomas Aldobrandus 1594 zu Rom; eine Kölner Ausgabe brachte zahlreiche Beigaben und die Noten des Casaubonus; die kommentierende Ausgabe von Menagius erschien zuerst 1652. An Diogenes Laertius hält sich in der Einteilung des Stoffes die Geschichte der alten Philosophie, welche Thomas Stanley, † 1687, in englischer Sprache herausgab, die aber erst in ihrer erweiterten lateinischen Bearbeitung von Olearius zur allgemeineren Geltung kam[1]). Stanley, ein Schüler der Platoniker von Cambridge, widmet Platon eine eingehende Darstellung und fügt ihr die Lehrschrift des Alcinous, sowie den Kommentar von Picus zu dem Hymnus auf die Liebe von Benivieni bei. Auch die Pythagoreer werden hier gewürdigt; im Anhange wird die Philosophie der Chaldäer, der Perser und Sabäer behandelt, wobei die Oracula chaldaica mitgeteilt werden. Die Neuplatoniker und Kirchenschriftsteller, wie Clemens und Origines, werden nur als eklektische Philosophen erwähnt.

Indem man, den Alten folgend, die Philosophie mit der Theologie und Dichterweisheit in den engen Zusammenhang brachte, der sich in der Einteilung der Theologie in politische, mythische und physische ausspricht[2]), suchte man die Anfänge der Spekulation in den Mythen. In der Bearbeitung der klassischen Mythologie in diesem Sinne ging der italienische Humanist Natalis Comes voran, dessen geschickte Zusammenstellungen noch heute nutzbar sind,

---

[1]) Historia philosophiae, vitas, opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cujusvis complexa. Lips. 1711, 4⁰. — [2]) Bd. I, §. 10 und 13.

im übrigen auch dadurch Wert haben, daß er Schriften exzerpierte, die nachmals verloren gegangen sind[1]). Seine Auffassung kennzeichnen die Worte: „Alle Lehren der Philosophie waren von altersher in Mythen (fabulae) niedergelegt, wie ja bis kurz vor Aristoteles', Platons und der anderen Denker Zeit niemand seine Lehren mit dürren Worten, sondern unter gewissen Hüllen verdeckt, vortrug." Comes leitet diesen Brauch von den Ägyptern ab und erklärt die Entwertung der Mythen, dieses antiquum philosophiae domicilium, daraus, daß man sie nach der Gewinnung der philosophischen Sprache beiseite ließ. Das zehnte Buch des Werkes unternimmt den Nachweis: Quod omnia philosophorum dogmata sub fabulis continebantur; es werden die Göttergestalten historice, physice und ethice erklärt, wobei sich jedoch der Autor nicht auf der Höhe seines Gesichtspunktes hält, sondern oft ins Platte fällt. Die Bücher VIII und IX über den Ursprung der Religion im Monotheismus und über die in den Religionen und Kulten liegende Weisheit enthalten manches Treffliche. — Die ganze Theologie der Alten behandelt der gelehrte Johann Gerhard Voß, aus niederländischem Geschlechte in der Pfalz geboren, in den Niederlanden wirkend, in seinem auch von den Neueren anerkannten Werke über die heidnische Gotteslehre[2]). Er betrachtet die Mythologie als Dogmatik der antiken Religionen, die auf Resten der Urreligion fußen, und faßt die Götter teils als Naturmächte, teils als vergötterte Menschen. Darin begegnet er sich mit dem berühmten Samuel Bochart, dem Landsmann und Lehrer Huets, den seine Untersuchungen zur biblischen Archäologie auf einen verwandten Standpunkt geführt hatten. Er hält sich an den Ausspruch Tertullians: Id esse verum quodcunque primum, id esse adulterinum quodcunque posterius: scriptura antiquissima, ex qua petitum

---

[1]) Mythologiae sive explicationis fabularum libri X, in quibus omnia prope naturalis et moralis philosophiae dogmata contenta fuisse demonstratur. — [2]) De theologia gentili et physiologia christiana seu de origine et progressu idololatriae ad veterum gesta et rerum naturam redactae deque naturae mirandis, quibus homo adducitur ad Deum. II tom., 4°; zuerst Amstel. 1642.

aut detortum, quidquid antiquum in gentibus[1]). Er erklärt die Göttergestalten aus der Heiligen Schrift: Saturnus gilt ihm für identisch mit Noah, Ammon mit Cham, Hades-Dionysos mit Sem, Japetos, aber auch Neptun mit Japhet, Apollon Pythios mit Put u. a. Bocharts Ansehen — J. M. Gesner sagt von ihm: fama ejus nota est quacumque sunt eruditi[2]) — verschaffte dieser Ansicht weite Verbreitung, während die Neueren sie belächeln. Liegen dabei viele Mißgriffe vor, so hat man doch kein Recht, die ganze Auffassungsweise als Euhemerismus zu verwerfen; gerade die tiefstbewurzelten heidnischen Kulte haben vergötterte Menschen, die Protoplasten, zum Gegenstande[3]), und viele Mythen schließen ohne Frage urgeschichtliche Erinnerungen in sich, nur ist ihr Gewebe weit verwickelter, als sich jene Forscher dachten, und hat das Etymologisieren, in dem sie sich mit unvollkommenen Hilfsmitteln versuchen, nur eine sekundäre Bedeutung, da die Untersuchung vielmehr von dem theologischen Gehalte der Überlieferungen ausgehen muß. Es gilt, die Sache besser zu machen, als jene es vermochten, nicht ihr Bemühen zu bespötteln.

Nächst der Heiligen Schrift sah man die Weisheit der Ägypter als uralte Quelle der Spekulation an. Wie man sie mit der Kabbala verknüpfte, kann der Oedipus aegyptiacus des gelehrten und phantasiereichen Jesuiten Athanasius Kircher zeigen, herausgegeben zu Rom 1656, von dem Morhof sagt: Omnia physica, quae ex mente Hebraeorum in libris eorum cabbalisticis inveniuntur ex aliis auctoribus compendio quodam congerit ac cum Aegyptiorum hieroglyphicis utcunque componit[4]); Hinweisungen auf die Verwandtschaft der ägyptischen und griechischen Theologie gab Gale in seiner Ausgabe des Jamblich zugeschriebenen Buches über die Mysterien der Ägypter; was über den dunkeln Gegenstand damals auszumachen war, faßte Daniel Jablonsky

---

[1]) Bochart, Geographia sacra seu Phaleg et Canaan, zuerst 1646. Lib. I, in. — [2]) Isagoge I, §. 161. — [3]) Vgl. Bd. I, §. 3, 2; 4, 5; 5, 6; 6 fin.; u. bes. §. 7, 5. — [4]) Polyhist. II, p. 166.

in seinem Werke zusammen[1]). Für die Eranier hat dieselbe Bedeutung die gelehrte Arbeit von Thomas Hyde[2]), welche bis an die Schwelle führt, die erst Anquétil-Duperron nachmals durch seine Entdeckung der Zendbücher überschritt.

Die Religion und Spekulation der Inder wurde zuerst durch die Missionäre in den Gesichtskreis des Abendlandes gerückt. Diese erkannten unter der phantastischen Hülle den uralten Kern des indischen Glaubenskreises und wurden dadurch zu tieferem Eindringen angespornt. Der hl. Franziskus Xaverius berichtet, daß ihm ein Brahmane von Malabar im Vertrauen mitgeteilt habe, es sei ein Mysterium seiner Lehre, daß es nur einen Gott, den Schöpfer von Himmel und Erde, gebe, den man verehren müsse, während die Idole nur Dämonen darstellten[3]). In gleichem Sinne berichtete Pater Bouchet an Huet: Les Indiens reconaissent un Dieu infiniment parfait, qui existe de toute éternité et qui renferme en soi les plus excellents attributs... Ce Dieu s'appèle Parabaravastou, c'est-à-dire le Dieu suprème[4]). Zu diesen herrlichen Attributen Gottes gehört aber das Aushauchen des Veda, der die Vorbilder der Dinge enthält. Von der richtigen Spur lenkte aber die Vorstellung ab, daß die indische Religion aus dem Verderbnis des Christentums entstanden sei, welches der Apostel Thomas nach Indien gebracht; in diesem Sinne stellt sie der Jesuit Daniel Bartolus dar, nicht ohne schätzbare Angaben über das Tatsächliche. Die deutsche Gelehrtenwelt wurde auf dieses Gebiet aufmerksam durch den Bericht des holländischen Predigers Abraham Roger, den Christoph Arnold in deutscher Bearbeitung herausgab unter dem Titel: „Offene Tür zu dem verborgenen Heidentum oder wahrhaftige Vorweisung des Lebens und Sittens samt der Religion und

---

[1]) Pantheon Aegyptiorum sive de diis eorum commentarii et prolegomena de religione et theologia Aegyptiorum. Franc. ad V. 1750, 2 tom., 8⁰. — [2]) De religione Persarum eorumque Magorum. Ox. 1700, 4⁰. — [3]) Epist. I, 5; vgl. Dan. Bartolus, Hist. gestorum per Jesuitas in Asia, Romae 1665, V tom., I, c. 30—32, p. 40—43: Arcana Brahmanorum a Christianis docta et contrariis dogmatis foedata. — [4]) Du Halde Lettres édifiantes IX, p. 6.

Gottesdienst der Braminen", Nürnberg 1663, 8°. Roger hatte von dem Brahmanen Padmanaba Unterricht in der indischen Wissenschaft empfangen, Mißverständnisse liefen dabei unter, aber die Frische der Darstellung war geeignet, lebhaftes Interesse für die Sache zu wecken. Als Probe brahmanischer Weisheit werden unter dem Titel „Weg zum Himmel", Sprüche Bartriharis (oder Barthrouherri, wie Roger schreibt), mitgeteilt. Als Specimen indischer Weisheit sah man auch die Fabelsammlung Pantschatantra an, die zuerst in der arabischen Bearbeitung, welche den Titel „Kalila und Dimnah" führt, im Abendlande bekannt wurde. Was man zu Anfang des 18. Jahrhunderts über den Gegenstand wußte, legt das Buch von La Croze (Crozäus), Histoire du Christianisme des Indes 1724, vor, der die indische Weisheit aus Ägypten ableitet und die natürliche Theologie der Brahmanen noch über die der Griechen stellt. Mehr wußte man in Rom.

Schon lange vor 1600 besaßen nach dem Zeugnisse des englischen Indologen Burnell die Jesuiten genaue Kenntnis vom Veda [1]). In einer Konstitution des Papstes Gregors XV. von 1623 wird das Aitareja- und das Tandjabrahmana erwähnt und den Neophyten der Ritus desselben verboten. P. Robert de Nobili, der 1606 nach Indien ging, kannte Manus Gesetzbuch, die Puranas und viele noch heute seltene Sanskritschriften; er nahm Tracht und Lebensweise eines Brahmanen an und predigte mit solcher Akkommodation an deren Glauben, daß seine Mitarbeiter Bedenken hatten, denen sie in Berichten nach Rom Ausdruck gaben. Er verteidigte sich in Schriftstücken, „in welchen er ein treues Gemälde der Religion, der Gebräuche und der Literatur der Brahmanen entwarf". Max Müller nennt ihn „den ersten europäischen Sanskritkenner [2])". Die „Akkommodationsfrage" beschäftigte Päpste und Kardinäle und das Verhältnis des Christentums zur indischen Religion wurde dabei

---

[1]) J. Dahlmann, S. J., Die Sprachkunde und die Missionen 1891, S. 8, woselbst Mitteilungen aus Burnell Indian Antiquary, Bombay 187 ;, p. 99 ff. — [2]) Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, deutsch von C. Böttger, 1866, I², S. 131.

vielfach erörtert, ohne daß jedoch der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt zur Geltung gekommen wäre[1]). Eine Grammatik und ein Lexikon des Sanskrit verfaßte als der erste Europäer P. Hanxleben, † 1732, von dem Benfey sagt: „Wären seine Sanskritarbeiten sogleich nach ihrer Abfassung veröffentlicht worden, so würden sie sicherlich in dem für sprachliche Forschungen so sehr enthusiasmierten vorigen Jahrhundert ein bedeutendes Ferment gebildet haben[2]).“ Über das religionsgeschichtliche Studium des Veda berichtet P. Calmette 1733: „Da sich der Veda in unseren Händen befindet, so haben wir Textstellen aus demselben ausgezogen, welche dazu dienen, die Hindus von den Grundwahrheiten zu überzeugen, welche den Götzendienst zerstören müssen; denn die Einheit Gottes, die Eigenschaften des wahren Gottes und ein Zustand der Seligkeit und Verdammnis, dies alles ist im Veda enthalten, aber die Wahrheiten, welche in diesem Buche enthalten sind, liegen dort zerstreut wie Goldkörner in einem Haufen Sandes[3]).“

Missionäre, besonders Jesuiten, gaben auch von der Weisheit der Chinesen die erste Kunde, so Adam Schall in seiner Relatio de ortu et progressu fidei orthodoxae in regno Sinensi. Vienn. 1665 und Ratisb. 1672 und Athanasius Kircher in seinem Buche China illustrata.

Auf das Bedürfnis einer vergleichenden Darstellung der Glaubens- und Weisheitslehren der alten Völker und ihrer Ableitung aus vorgeschichtlicher Zeit wies der gelehrte Peter Lambecius, Hamburger Schulrektor, später nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche Bibliothekar in Wien, in seinem Prodromus historiae litterariae, zuerst zu Hamburg 1659 erschienen, hin. In seinem Programm erhält die Philosophie der Barbaren eine stattliche Ausdehnung; es werden genannt: Perser, Chaldäer, Inder, Celten, Ägypter, Phönizier, Thraker (Orpheus), Geten (Zamolxis), Mauritanier (Atlas) und Juden; nach den Stämmen wird auch

[1]) Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Aufl., Bd. I, s. v. Akkommodation. — [2]) Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland, S. 335. — [3]) M. Müller, a. a. O., I², S. 428.

die griechische Philosophie in ionische und italische eingeteilt. Eine Dissertation De philosophia morum inter barbaros orientales, Sabios scilicet, Chaldaeos, Persas, Indos, Sinenses, Japonenses, Peguanos et Siamenses schrieb 1666 der Kieler Professor Tribbechovius, und Morhof gab ihr eine Elegie zum Geleite; sie sollte nur den Anfang eines großen Werkes: Opus morali-historico-dogmaticum, de philosophia gentium omnium barbararum pariter atque cultiorum, nec paganarum minus quam Judaicae et Christianarum, bilden[1]).

Diese polymathische Geschichtsschreibung der Philosophie hatte das Gute, daß sie durch Heranziehung der außergriechischen Glaubens- und Gedankenkreise ein weites Gesichtsfeld bewahrte, aber ihr bloß historisches Interesse vermochte nicht den Nerv der Gedankenbildung aufzuweisen und noch weniger einen Maßstab zur Beurteilung der Systeme zu beschaffen. Sie bezeichnet insofern trotz des Zuwachses von gelehrtem Material einen Rückschritt gegen Steuchus und Cudworth, welche sich für das Wahre und Falsche, Echte und Unechte, Verständnis bewahrt hatten. Noch weiter entfernt sich der oft zitierte Johann Jakob Brucker von dem Rechten[2]). Er sucht auf einer Verschmelzung von Luthertum und Leibniz' Lehre seinen Standort und von diesem aus erscheinen ihm die meisten Systeme als irrig; die Geschichte zeigt ihm infinita falsa philosophiae exempla; ihm, dem kurzsichtigsten Synkretisten, erscheint die Unternehmung, Vorchristliches und Christliches, Platon und Aristoteles zu verknüpfen, als Synkretismus[3]); Pythagoras' Zahlen und Platons Ideen, über die er ein besonderes Buch schrieb, galten ihm als müßige Fiktionen, Aristoteles' Denkmotive blieben ihm ganz unverstanden. Bruckers konfessionelle Befangenheit wurde von Agapisto Cromaziano (Buonafede) in seinem Buche Della istoria et della indole di

---

[1]) Morhof, Polyh. II, p. 482. — [2]) Kurze Fragen aus der phil. Historie, 7 Bde., Ulm 1731 bis 1736. Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta. Ed. II. Lips. 1766, 6 Bde.; Institutiones historiae philosophicae usu academicae juventutis adornatae. Lips. 1747 u. 1756. — [3]) Vgl. oben §. 86, 7.

ogni filosofia. Lucca 1766 bis 1781 und der von C. Heydenreich ins Deutsche übersetzten Schrift: „Kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie" 1791 treffend kritisiert.

Die besseren Polyhistoren des 18. Jahrhunderts behalten mit den großen Anschauungen der Renaissance noch einige Fühlung. In Johann Mathias Gesner wirken Steuchus, Cudworth und Leibniz nach, wenn er beim Studium der Philosophiegeschichte auf das Bleibende, Gemeinsame, Durchgehende hinweist: Fructus historiae philosophicae hic est, ut discamus, in summa varietate sententiarum esse tamen quaedam catholica, in quibus fere conveniat genus humanum [1]).

---

[1]) Isagoge in erud. univ. ed. Niclas II, §. 811.

XIV.

# Der unechte Idealismus.

Unus aedificans et unus destruens: quid prodest illis nisi labor? Eccli. 34.

§. 93.

## Die Subjektivierung des Ideenbegriffes.

1. Wenn Idealismus jene Denkrichtung ist, bei welcher mittels der idealen Prinzipien: der Idee, des Maßes, der Form, des Zweckes, des Gesetzes, das Verhältnis des Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird, so sind als die Vertreter des Idealismus der Neuzeit jene Denker zu bezeichnen, welche an Pythagoras, Platon, Aristoteles, Augustinus und die großen Scholastiker anschließend, das Erbe der antik-christlichen, auf jene idealen Prinzipien gebauten Philosophie fortführten. Sie vertreten die Kontinuität der Gedankenarbeit, die der idealen Weltbetrachtung vermöge ihrer Verwandtschaft mit der Weisheit, die sich in Geschlechterfolgen herausarbeitet, charakteristisch ist. Neologische Gedankenbildungen, welche mit der Tradition willkürlich schalten oder ihrer entraten zu können glauben, sind nicht von dem Geiste der echten Weisheitsliebe geleitet und darum auch nicht der Aufgabe gewachsen, die idealen Prinzipien zu hüten und auszubauen.

Dies gilt von den spekulativen Unternehmungen, die in der Neuzeit neben und außerhalb des Idealismus der Renaissance platzgriffen und sich weiter und weiter von der philosophischen Überlieferung und dem zentralen Zuge der Fortentwickelung entfernten: von den auf die Verschmelzung der antik-christlichen und der mechanischen Weltansicht ausgehenden Systemen eines Descartes und Leibniz, in höherem Grade von den mit aller Tradition brechenden Lehren eines Hobbes und Spinoza und von den Erzeugnissen des erschlafften spekulativen Geistes, wie sie die wortführenden englischen Philosophen hervorbrachten und die in der Aufklärung und im Naturalismus ausliefen[1]). In ihnen liegen die Denkrichtungen vor, die der idealen abgekehrt sind; die beiden Parekbasen der Spekulation, die schon im Altertume und Mittelalter als Gegner des Idealismus auftreten: der Nominalismus und der Monismus, finden hier, bei Hobbes und Spinoza, eine schroffere Ausgestaltung als je in früherer Zeit; aber auch die beiden großen Denker Descartes und Leibniz stehen in ihrem Bannkreise; ihre Grundansicht ist nominalistisch und ihre Spekulation hat eine monistische Unterströmung; die Engländer und Aufklärer sind in einem platten Nominalismus nach Art der Sophisten befangen, der nicht einmal wie jener der Stoiker die Kraft zu einer monistischen Wendung findet.

So sind es nur die Nebenschößlinge der antiken Philosophie und die inkorrekten Mißbildungen der mittelalterlichen, welche hier ihre Fortführung finden. Die Versuche, die Wortführer der neueren Philosophie zu Geistesverwandten und Erben der großen Denker des Altertums zu stempeln, mußten auf leere Phrasenmacherei hinauslaufen; Descartes hat keine Verwandtschaft mit Sokrates, trotz der Betonung der Selbsterkenntnis bei beiden; denn Sokrates sucht in seinen Definitionen das intellegible Wesen der Dinge, von dem Descartes' Nominalismus nichts weiß; jener lehrt die Ethik nach dem an sich Gerechten und Guten forschen, während Descartes diesen Fragen ausweicht, weil er kein: An sich kennt. Ebensowenig ist

---

[1]) Vgl. §. 86, 7.

Leibniz ein Aristoteles, dem er zwar an Vielseitigkeit nahekommt, zu dessen Höhe er jedoch vergeblich aufzuklimmen versucht, da er diese bei seinem Schielen nach Demokrit hin nicht erreichen kann; noch weniger ist Spinoza ein Parmenides oder ein Plotin, da ihm die religiöse Intuition beider völlig fremd bleibt, und seine Mystik das leere Gaukelspiel eines forcierten Unglaubens ist.

Das Werk, an dem ein Parmenides, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotin geschaffen hatten, war das Erbe jener Denker geworden, die sich um Augustinus und Thomas geschart, deren berufene Nachfolger wieder die Akademie, das Lyceum und der augustinische Kreis der Renaissancezeit geworden war. Von da ergingen noch Impulse auf Descartes und Leibniz, und beide danken diesen, nicht aber ihren selbsteigenen Experimenten die höheren Elemente ihres Philosophierens; wohin solche Impulse nicht mehr reichen, da tritt Verödung und Verflachung ein.

2. Es ist eine seltsame Zweizüngigkeit des Sprachgebrauches, daß gerade die den idealen Prinzipien abgekehrten, nominalistisch und monistisch gerichteten Systeme als der Idealismus der Neuzeit bezeichnet werden, also in einem und demselben Ausdruck das Entgegengesetzte zusammengepreßt ist. Man nennt gemeinhin Descartes den Begründer des französischen Idealismus, Spinoza den Vollender desselben; ebenso spricht man von Leibniz als dem ersten der deutschen Idealisten und bezeichnet Berkeley als den Vertreter des englischen Idealismus und zugleich als den vorläufigen Vollender dieser ganzen spekulativen Bewegung, deren Name sie als eine Fortsetzung der von Platon und Augustinus vertretenen Denkweise erscheinen läßt, der sie doch schnurstracks zuwiderläuft.

Die Geschichte des Idealismus hat nun zwar schon einen Wechsel der Terminologie zu verzeichnen: Die legitime Fortführung des platonisch-augustinischen Idealismus ist der scholastische Realismus, und es wird dieselbe Denkweise einmal als fußend auf dem Gedanklichen, das andere Mal als ausgehend auf das Dingliche bezeichnet. Allein zwischen diesen beiden Bezeichnungen besteht kein Widerspruch; der Ausdruck Idealismus besagt, daß der Kern der

Dinge gedanklich ist und kehrt seine Front gegen den Materialismus; der Ausdruck Realismus dagegen besagt, daß das Gedankliche in die Dinge als Daseinselement eingeht und hat die Frontstellung gegen den Nominalismus. Was beiden Anschauungen zugrunde liegt, ist das nämliche Prinzip, und auch wogegen sich beide richten, sind verwandte Verirrungen, da der Materialismus immer auf nominalistischen Voraussetzungen fußt[1]). Anders aber verhält es sich, wenn man Augustinus' und Spinozas Denkweise mit demselben Ausdrucke bezeichnet, den echten Idealismus, welcher Ideen lehrt und sie im göttlichen Geiste als den Dingen vorausgehende Gedanken versteht, und den Antipoden desselben, der sie verspottet und zu bloßen Gebilden des menschlichen Geistes herabsetzt. Hier ist der Gegensatz kein scheinbarer, sondern ein wirklicher: die eine Anschauung bejaht die universalia in re, die andere verneint sie; die eine lehrt eine göttliche Schöpferweisheit, die andere verachtet solche als ein Ammenmärchen; sollen beide denselben Namen führen, so kann es nur die eine in rechtmäßiger, die andere in angemaßter Weise tun; einem echten Idealismus muß ein unechter entgegengestellt werden.

Die befremdliche Erscheinung des Bezeichnens von Entgegengesetztem durch dasselbe Wort erklärt sich, wenn man die Geschichte des Wortes: Idee verfolgt. Von Platon zum Kunstausdruck erhoben, bezeichnet es bei ihm die Wesenheit der Dinge als deren Vorbild gedacht, aber es legt die Bedeutung: Bild, Abbildung, abbildender Gedanke darum nicht ab; wenn Platon sagt, man müsse beim Schaffen eines Geisteswerkes den weitverstreuten Stoff überblicken und unter eine Idee sammeln: *εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα*[2]), so ist der zusammenfassende Gedanke im Künstler damit gemeint, ein den Platonikern geläufiger Sprachgebrauch, der dem Worte neben der objektiven auch eine subjektive Bedeutung beläßt. Die Römer nahmen das Wort als

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 67, 1 und 64, 1. — [2]) Phaedr. p. 265 d., Bd. I, §. 25, 5.

Fremdwort, idea, auf; wenn man es übertrug, sagte man forma, um den objektiven, species, um den subjektiven Sinn wiederzugeben. „Erst in der Scholastik“, bemerkt Eucken, „hat er alles Fremdartige abgestreift und hier zuerst Schößlinge, wie idealis u. a., hervorgetrieben; dem Inhalte nach erlebt nun der Begriff im Mittelalter eine so reiche Geschichte, daß sich die wichtigeren Parteiungen und Abschnitte des Gesamtlebens von hier aus erkennen ließen [1].“ Die großen Scholastiker wenden das Wort zur Bezeichnung der göttlichen Gedanken an, aber auch in subjektiv-menschlichem Sinne: auch beim Künstler ist von idea, ideare, ideatum, ideatio u. a. die Rede [2]; die Idee ist nicht bloß in Gott, sondern auch im menschlichen Künstler als „forma intellecta ab agente“ [3]). Darin spricht sich so wenig wie bei Platon ein Herausfallen aus der objektiven Auffassung aus, denn es ist eine der Funktionen der Idee, das Objektive und das Subjektive zu verknüpfen, daher sie Platon „ein edles Joch“, *καλὸν ζυγόν*, nennt [4]); bei den realistischen Scholastikern verhindert die Dolmetschung von idea durch exemplar jedes Abgleiten in die bloß subjektive Auffassung des Begriffes. Bei den nominalistischen dagegen verblaßt mit der Preisgebung des Objektiv-gedanklichen notwendigerweise auch der Ideenbegriff und es bereitet sich die Gleichsetzung von idea und notio, also die Subjektivierung des ersteren, vor; diese Halbdenker lenken zu den Pfaden der Stoiker zurück, welche längst gelehrt hatten: *ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας* [5]), wogegen der berechtigte Einspruch der platonischen Mystiker laut geworden war [6]), wie sich nunmehr seitens der Realisten ein solcher erhob [7]). Als der Nominalismus, von den Zeitbestrebungen: der neologischen Philologie, der Glaubensneuerung und der empiristischen Naturbetrachtung getragen, über die Schule hinauswuchs, wurde die subjektive Bedeutung des Wortes die herrschende, und zumal bei den Franzosen und Engländern erhalten schon im

---

[1]) Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879, S. 199. — [2]) Bd. II, §. 77, 4 a. E. — [3]) Schütz, Thomaslexikon, 2. Aufl., 1895, S. 362. — [4]) Bd. I, §. 29, 4 und 25, 5. — [5]) Das. §. 38, 4. — [6]) §. 40, 5 und 43, 1. — [7]) Bd. II, §. 82, 2 und 4.

16. Jahrhundert idée und idea die Bedeutung von Vorstellung; in Deutschland zeigen sich bei Luther und J. Böhme Spuren der gleichen Alteration des Begriffes [1]).

Von den neue Pfade suchenden Denkern eignet sich Descartes den gleichen Sprachgebrauch an; er sagt ganz gewöhnlich: notiones sive ideae, conceptus sive ideae, idea sive cogitatio [2]). Bei seiner Art, die hergebrachten Kunstausdrücke geflissentlich mit anderem Inhalte zu erfüllen, erweitert er zudem den Bedeutungskreis des Wortes: „Idee ist ihm alles, was unmittelbar vom Geiste ergriffen wird, es bezeichnet die elementare psychische Größe [3]).“ Er begründet dies seltsamerweise damit, daß die früheren Philosophen die göttlichen Gedanken mit dem Worte bezeichnet hätten, was ihn doch eher zu der Wahl eines anderen Ausdruckes hätte bestimmen sollen: Ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo ut, cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerentur, ususque sum hoc nomine, quia jam tritum erat a philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas [4]). — Spinoza definiert die Idee als mentis conceptus, quem mens format, propterea quod res est cogitans [5]); diese mens ist selbstverständlich der menschliche Geist. Leibniz, wie überall weiterblickend als die anderen, vergißt die alte Bedeutung des Wortes nicht; er definiert die Ideen gelegentlich als rapports, qui résultent des attributs de Dieu [6]) und nennt Platon den größten Idealisten im Gegensatz zu Demokrit, als dem Haupte der Materialisten [7]); gemeinhin aber sind ihm Ideen ebenfalls nichts weiter als Vorstellungen. Hierbei arbeitete Malebranches Theognostizismus mit, der die Ideen im Grunde auch zu unseren Erkenntnisakten machte und ihnen doch den sublimen Charakter von göttlichen Gedanken beließ [8]). In bloß subjektiv-menschlichem Sinne wendet Locke das Wort an, dessen

---

[1]) Eucken, a. a. O., S. 200, Anm. 1. — [2]) Das. S. 88. — [3]) Das. S. 200. — [4]) Objectiones et resp. III, 5. — [5]) Eth. II, def. 3. — [6]) Op. phil. p. 451a, ed. Erdmann. — [7]) Ib. p. 186a. — [8]) Oben §. 91, 4.

Entwertung die Platoniker von Cambridge nicht Einhalt zu tun vermochten.

3. Den großen Gedankenkreis, in dem der Begriff einst seine Stelle gehabt, schob man beiseite. E. Chauvin, ein calvinistischer Theologe in Berlin, bestimmt in seinem Lexikon Idee als prima mentis humanae cogitatio und erwähnt, daß man auch von Ideen in Gott sprechen könne: de hac autem Dei idea silemus, de ea enim agere ad theologiam pertinet [1]). Die protestantischen Theologen behandeln aber das Thema ebensowenig. Die von ihrer Trennung herrührende Verarmung beider Wissenschaften zeigt sich in der Preisgebung dieses so bedeutsamen Lehrstückes besonders deutlich. Die Philosophie als „Magd der Theologie" hatte dieses Juwel mit Ehren getragen, die freie Tochter der Vernunft verstand seinen Wert so wenig wie die Gottesgelahrtheit des „reinen Evangeliums".

Man suchte die Ideen loszuwerden, ohne doch dem noch immer geachteten Platon zu nahe zu treten und adressierte darum die Absage an die Erneuerer seiner Lehre. Bezeichnend ist dafür, was der Polyhistor Morhof darüber sagt: „Da die Philosophen sahen, daß die Sinne nicht ausreichen und mit Grund vermuteten, daß ein höheres und erhabeneres Prinzip mitwirke, welches in der Sinnenerkenntnis nur a posteriori auftritt, so wurden sie darauf geführt, sich gewisse spirituelle Substanzen auszusinnen (ex ingenio suo fingere) oder durch bloße Begriffe und Bestimmungen (nudis quibusdam conceptibus et notionibus), sich so gut es ging, über ihr Nichtwissen hinwegzuhelfen. So erfand Platon die Intellektualwelt, die Ideen und die Weltseele. Woher er auch diese Mysterien geschöpft haben möge, so faßte er mehr die wirkenden Ursachen als die Zusammensetzung der Körper ins Auge und spielte in der Physik mehr den Theologen als den Philosophen. Daher kann man aus ihm nichts Sicheres entnehmen, da bei ihm alles voll Konjekturen und Vermutungen ist. Was die Ideen betrifft, welche der Neuerer

---

[1]) Lexicon philosoph. Rot. 1692 s. v. Idea.

Marcus Marci in seiner Philosophia vetus restituta wieder aufnimmt und zur Erklärung der Dinge verwendet, so sind sie Wolkengebilde, auf die Wand gemalt, leere Phantasmen, erfunden, um uns über unsere Unwissenheit zu trösten[1])." — In Wahrheit tröstete sich so die Unwissenheit der Epigonen wegen der Verarmung des Denkens und half sich über das Nichtverstehen der erhabenen Gedanken der Vorzeit hinweg.

Doch hängt die Neuphilosophie durch ein Lehrstück mit der Ideenlehre noch zusammen, durch die Doktrin von den angeborenen Ideen, die in den Schulen Descartes' und Lockes den Gegenstand lebhafter, aber bei dem Mißverstande der Sache gänzlich unfruchtbarer Debatten bildete. Descartes nimmt ideae innatae, angeborene Vorstellungen, an und weist ihnen vermöge ihres Inhaltes eine höhere Stelle an als den ideae adventitiae und den factitiae; als angeboren galten ihm: idea Dei, mentis, corporis, trianguli et generaliter omnes, quae aliquas essentias veras immutabiles et aeternas repraesentant[2]). Damit werden Ideen in objektivem Sinne, also intellegible Wesenheiten anerkannt; allein Descartes kennt keine Daseinsform, die er ihnen zusprechen könnte; wenn er sie von Gott ausgehen läßt, so verwischt er dieses Merkmal wieder, indem er das gleiche Ausgehen auch unseren klaren und deutlichen Vorstellungen zuspricht: Sequitur ideas nostras sive notiones, cum in omni eo, in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam sunt atque a Deo procedant, non posse in eo non esse veras[3]). Als gestaltende Prinzipien kann er die Ideen nicht fassen, da sich bei ihm die geistige und die räumliche Welt nicht durchdringen, sondern miteinander parallel gehen. So kennt seine Ontologie keine Ideen und diese erhalten nur in der Erkenntnislehre sozusagen einen Unterstand; allein ihr Angeborensein

[1]) Polyh. II, p. 265. Über M. Marci oben §. 89, 5. — Daß es derzeit phantastischen Ideenkultus gab, kann ein Ausspruch des Mystikers Jakob Böhme zeigen, welcher erzählt, das Wort Idee habe ihm, als er es das erstemal hörte, den Eindruck einer himmlischen Jungfrau hervorgerufen. (Volkmann, Lehrbuch der Psychologie I, S. 330.) — [2]) Epist. II, 54, Franc. 1647. — [3]) De meth. 4; Ed. Amst. 1692, p. 24.

kann Descartes auch nicht befriedigend darlegen, da er als Nominalist den Potenzbegriff nicht kennt; so sieht er die angeborene Gottesidee und die Idee des Selbst bald als fertige Produkte im Bewußtsein an und macht seinen Gegnern, zumal Locke, leichtes Spiel, die unschwer ein Angeborensein des Fertigen in Abrede stellen können. Anderwärts erklärt er, die angeborenen Ideen seien von der Denkkraft nicht verschieden, non aliquid diversum a facultate cogitandi, Anlagen, wie die Dispositionen zur Freigebigkeit oder zu gewissen Krankheiten, wie Podagra, Stein usw.[1]). So brachte diese schiefe und schielende Theorie von den angeborenen Ideen die ganze Ideenlehre erst recht in Mißkredit.

Leibniz tritt für die angeborenen Ideen ein und hat an dem Begriffe des Unbewußten auch eine Handhabe, um sie als angelegte psychische Bestimmtheiten zu fassen; allein bei ihm erzeugt die Seele alle Vorstellungen aus ihrem Inneren, trägt sie also alle in sich angelegt, so daß auch hier die Ideen nicht einmal nach ihrer subjektiven Seite als besondere Prinzipien zur Geltung kommen. Von Platon entfernt sich zwar dabei Leibniz nicht so gar weit, da auch dessen Erkenntnislehre, konsequent verfolgt, intellektualistisch ist, d. h. nur ein Schöpfen aus dem Inneren anerkennen müßte[2]); allein in der Entwickelung des Platonismus hat eben dieser Mangel seine Berichtigung gefunden, wovon Leibniz hätte Gebrauch machen sollen. Nach ihrer objektiven Seite können die Ideen bei ihm erst recht nicht zur Geltung kommen, da er als Nominalist für das Real-Intellegible keine Handhabe hatte. Er sucht für die vorbildenden Ideen einen Ersatz in den „ewigen Wahrheiten“ und nennt die Vernunft deren Verkettung: La raison est l'enchaînement des vérités[3]). Schon die nominalistischen Scholastiker hatten statt der Begriffe die Sätze als Gegenstand des Wissens erklärt, da ihnen bei ihrer Leugnung des tätigen Verstandes und seines intuitiven Elementes nur die diskursive Erkenntnis übrig blieb[4]); dies wieder-

[1]) Resp. ad art. 12 program. Belgici. Op. Amst. 1698, p. 184. — [2]) Bd. I, §. 29, 5. — [3]) Op. phil. p. 479. — [4]) Bd. II, §. 82, 3.

holt sich bei Leibniz; bei ihm können jene „ewigen Wahrheiten" die Ideen so wenig ersetzen, wie die Urteile den Wahrheitsinhalt erschöpfen können.

Ebensowenig kann die Lücke, welche durch Subjektivierung der Ideen entsteht, durch den Begriff der Gesetze geschlossen werden. Mit diesen glaubte Newton die Formen und damit das Realintellegible ersetzen zu können, wenn er meinte, es gelte missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas revocare [1]), was doch nur Mangel an ontologischer Überlegung verrät. Gesetze drücken die Tätigkeitsweise, dagegen die formae in re oder ante rem die Seinsweise aus; die Dinge wirken aber so und nicht anders, weil sie so und nicht anders sind; wird ihnen die Substantialität und damit jede nicht-sinnliche Qualität abgesprochen, so haben die Gesetze kein Substrat mehr [2]); sie werden zu einer Art von Weltmächten, die nirgends und überall sind, und es greift so unversehens etwas dem hypostasierenden Platonismus Ähnliches platz; die beseitigten Ideen kehren als Geister zurück.

4. Die Subjektivierung der Ideen ist gleichbedeutend mit deren Preisgebung, und mit dieser begibt sich die Neuphilosophie all der Förderung, welche die Ideenlehre der Spekulation gewährt. Die Ideen bilden zuvörderst ein Mittelglied zwischen dem Einen und dem Vielen, auf dem die Betrachtung fußen kann, um dem Monismus einerseits und dem Individualismus andererseits zu entgehen. Dies hatte Platon gewürdigt, und wenn nicht für die Aufstellung, so doch für die Fixierung seiner Ideenlehre hatte es das Hauptmotiv gebildet, daß sie einen Standort außerhalb des Zirkels: Eines — Vieles, Vieles — Eines gewährt. Er schildert die jugendlichen Enthusiasten, welche bald Alles in Eines zusammenballen und kneten, bald wieder das Eine aufrollen und zerfasern; aber er klagt, daß auch „die Weisen der Gegenwart" voreilig und schwerfällig zugleich von der unbegrenzten Vielheit sogleich zur Ein=

[1]) Vgl. oben §. 89, 7. — [2]) Vgl. Bd. II, §. 74, 3.

heit fortschreiten und sich die Mittelglieder, τὰ μέσα, entgehen lassen; diese Mittelglieder sind aber die intellegiblen formgebenden Prinzipien, die er unter dem Namen des πέρας zusammenfaßt und vorzugsweise als transzendente Vorbilder, als Ideen erklärt[1]). Für diese Funktion des Ideenbegriffes hatten die Scholastiker das volle Verständnis; der hl. Thomas bemerkt, Platon habe die Ideen eingeführt, um dem göttlichen Geiste die Einheit zu wahren und doch der Mannigfaltigkeit der Dinge genugzutun. Eine Lehre, welche dem entgegen monistisch das All mit Naturnotwendigkeit aus dem Einen hervorgehen läßt, und ebenso eine Lehre, die es aus dem regellosen Umtreiben einer Vielheit von Elementen erklärt, kennen keine Ideen, Platon aber setzte solche, um beiden Irrtümern zu entgehen[2]).

Für Erwägungen dieser Art hatte die Neuphilosophie keinen Raum; die besseren Vertreter derselben hingen zwar nicht den letztgenannten Verirrungen an, aber vernachlässigten die Schutzwehren dagegen, und ihre Systeme haben darum einen Zug zum Monismus einerseits und zum Atomismus andererseits. Descartes unterscheidet die geschaffenen Substanzen: Ausdehnung und Denken von Gott als der unerschaffenen, allein schon, daß er jene nicht mit eigentlichen Substantiven, sondern mit einem Verbalsubstantiv und einem Verbum bezeichnet und erklärt, daß die extensio das Wesen der körperlichen, die cogitatio das der denkenden Substanz konstituiert[3]), ist ein Schritt zur Herabsetzung der geschaffenen Substanzen zu Attributen, welcher das Abgleiten in den Monismus vorbereitet. Andererseits wird dem Atomismus dadurch Tor und Tür geöffnet, daß die ausgedehnte Substanz als ein Bestimmungsloses, ein ἄπειρον ohne πέρας gefaßt wird, das erst in den Korpuskeln eine greifbare Gestalt gewinnt. — Leibniz' Betrachtung ruht auf dem Vielen, den Monaden, und er versucht, aus ihrer Gruppierung und Unterordnung unter Zentralmonaden die Einheit der Dinge zu

---

[1]) Bd. I, §. 26, 1. Plat. Phileb. p. 14 sq. — [2]) Bd. II, §. 77, 3; S. Thom. S. phil. I, 51; Q. disp. de ver. 3, 2. — [3]) Princ. phil. I, 53.

erklären; allein er muß dabei sogleich auf das erste Prinzip rekurrieren, von welchem die prästabilierte Harmonie ausgeht, die allein die Monaden zusammenjochen kann und die er einmal ratio ultima rerum, id est Deus nennt[1]), so daß auch er jenen leichtfertig-schwerfälligen Sprung macht, von dem Platon spricht. So gelangt Leibniz wohl zu dem Einen, aber es ist sehr fraglich, ob er den Rückweg zu dem Vielen finden kann. Er muß dazu zu dem kabbalistischen Ausdrucke der „Fulgurationen" des Vielen aus dem Einen greifen[2]). „Wenn Leibniz", bemerkt ein scharfsinniger Darsteller von dessen Lehre, „sich dahin ausspricht, Gott produziere kontinuierlich die Substanzen, so heißt dies nicht, Gott bewirke die Entstehung derselben, sondern er repräsentiere das Produzieren selbst ihrer Naturen . . . Der Gegensatz zu Spinoza verschwindet, sobald man bedenkt, daß die Monaden nach Leibniz selbst nur die permanenten Emanationen Gottes sind; denn nun bildet das System überhaupt keinen Gegensatz mehr zu dem Pantheismus, indem es ja ebenfalls das gesamte Universum als die alleinige Produktion einer Substanz betrachtet[3])."

Mit den Ideen als dem Mittelgliede zwischen der unbedingten Einheit und der bedingten Vielheit ist der Begriff der Teilnahme, μέθεξις, participatio, untrennbar verwachsen; durch die Ideen haben die Dinge Teil an Gott, ohne doch Gott zu werden; ihr Dasein ist ein wirkliches, aber ein mitgeteiltes. Diese Unterscheidung des göttlichen Esse per essentiam und des geschöpflichen Esse per participationem ist für die Scholastiker der Damm gegen den Monismus[4]), sie bewahrt sie aber ebensowohl vor dem Absolutsetzen der endlichen Dinge. Schwindet dagegen das Verständnis für den Begriff der Teilnahme, und damit für jene beiden Arten des Seins, so rückt das Sein entweder in Gott allein, und die

---

[1]) In dem Briefe an den Herzog Johann Heinrich von Braunschweig aus dem Jahre 1673. — [2]) Monad. §. 47, Op. ed Erd. p. 708 b. — [3]) E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre 1891, S. 470 und 474; vgl. E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie 1873, S. 177 f. — [4]) Bd. II, §. 70, 2.

Dinge erscheinen als wesenlose Modifikationen desselben, oder es fällt den Einzelwesen zu, und Gott sinkt zum bloßen Bande derselben, zu einer Relation herab, ein Ungedanke, der entweder zum Atheismus führt oder wieder zum Monismus leitet.

Der weiter zurückliegende Grund dieser Unsicherheit des Denkens ist das Verblassen des Schöpfungsbegriffes, welches wieder mit der Loslösung der Spekulation von der Religion und Theologie zusammenhängt; die Ideenlehre kann aber gleichsam als Zifferblatt dienen, an welchem diese Alteration der Weltanschauung zutage tritt.

5. Die Idee funktioniert aber auch in einem anderen Sinne als Mittelglied, und die Teilnahme an ihr bildet den Schlüssel eines zweiten großen Problems aller Spekulation: der Frage nach dem Verhältnisse von Sein und Erkennen. Nach Platons Lehre gibt die Idee den Dingen das Sein und den Gedanken die Wahrheit, es wird also durch sie die Welt wirklich und der Geist weltmächtig [1]). Die Scholastiker modifizieren mit weisem Bedacht diese Lehre dahin, daß unsere Erkenntnisse nicht durch die unmittelbare Teilnahme an den Ideen, d. i. den göttlichen Gedanken, ihre Wahrheit erlangen, sondern durch die Aufnahme der Formen in den Dingen, welche der tätige Verstand vermittelt, während uns die Sinneswahrnehmung den Zutritt dazu gewährt; aber sie sehen diese formae in re letztlich durch die formae ante rem bedingt [2]). „Die Naturdinge“, sagt der hl. Thomas, „aus welchen unser Geist seine Erkenntnis schöpft, mensurieren ihn und sind selbst durch den göttlichen Geist mensuriert, in welchem alles Geschöpfliche ist, wie alle Kunstwerke im Geiste des Künstlers [3]).“

Für diese ebenso einfache als tiefsinnige Lösung des Erkenntnisproblems verlieren bereits die nominalistischen Scholastiker das Verständnis; schon sie geben die formae ante rem und in re preis und können daher den Gedanken: die Dinge mensurieren

---

[1]) Bd. I, §. 29, 4. — [2]) Bd. II, §. 71, 3 u. 77, 3. — [3]) Das. §. 69, 4. S. Thom. Q. disp. de ver. 1, 2 u. 8.

unseren Geist durch ihre Form, nicht mehr vollziehen; entweder sehen sie in den unseren Sinnen gegebenen Einzeldingen die Mensur unseres Erkennens, oder sie lassen den Geist sich selbst informieren und geraten so das einemal in die Bahn des Sensualismus, das anderemal in die des Intellektualismus, der auch Rationalismus heißen kann, weil er die diskursive Erkenntnis der Vernunft als die einzige höhere Funktion festhält und dieses Vermögen nicht als Organ, sondern als Quelle der Wahrheit ansieht[1]). Die erstere Anschauung gibt das intellektuelle Erkennen preis, und macht unseren Gedanken zum unverstandenen Echo dessen, was die Dinge in uns hineinsprechen; die letztere verliert das weltmächtige Erkennen und behält eine monologisierende Vernunft, der die Dinge nichts zu sagen haben. Wenn der höheren Erkenntnisfunktion ihr Objekt, die Idee und das Intellegible in den Dingen entzogen wird, macht sich entweder die sinnliche Erkenntnis allein breit, oder das Ideale wird in das Innere des Subjektes verwiesen.

Diese Irrtümer, bei den fehlgehenden Scholastikern immer noch durch überkommene bessere Einsichten in Schach gehalten, treten bei den neuernden Denkern unverhüllt hervor; die Neuphilosophie tritt von vornherein als Zwillingsgeburt, als baconischer Empirismus und cartesianischer Rationalismus ins Dasein. Es ist bezeichnend, daß die Gegensätze in der Erkenntnislehre zutage treten, da sie doch im Grunde in der Ontologie auszufechten wären; allein diesen Kampfplatz hatte man mit Preisgebung der objektiv-gedanklichen Prinzipien verlassen. Es ist nicht minder bezeichnend, daß diese Spaltung der Denker in jene zwei Lager eine durchgehende und bleibende ist. „Wir erhalten“, sagt Eucken, „zwei Systeme der Erkenntnis, deren Begriffe zunächst nicht mehr als den Namen gemein zu haben scheinen, ja es geht ähnlich durch das gesamte moderne Wirken die Zweiheit aller Größen und Güter[2]).“ Diese Art von Zweiheit ist eine böse Dyas, ist Entzweiung, Zerrissenheit.

---

[1]) Bd. II, §. 82, 3. — [2]) Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 323.

Damit erhält die moderne Philosophie ein ganz anderes Aussehen als die antike und die Scholastik des Mittelalters, bei denen zwischen ähnlichen Gegensätzen doch eine zentrale Gestaltung, die auf den idealen Prinzipien feststeht, ihre Stelle behauptet. Die gangbaren Darstellungen der Geschichte der Philosophie machen nun aus der Not eine Tugend und möchten es als Reichtum erscheinen lassen, daß zugleich die Erfahrung und die Vernunft als ausschließliche Prinzipien erprobt werden; wenn nur abzusehen wäre, wie die Erprobung ausgeht und wie auf das Getrennt-marschieren das Vereint-schlagen folgte. Noch geringer ist der Trost, daß die beiden Gegensätze schließlich in Kant ihre Vereinigung gefunden hätten, da dieser doch nur beide verflüchtigt, indem er die Sinnendinge zu Phänomenen, die Begriffe zu Denkformen herabsetzt, ein Subjektivismus, der in der Anlage und in verschämter Form schon bei beiden Parteien vorhanden war.

Wer im Idealismus der Renaissance die Fortsetzung des zentralen Zuges der scholastischen Entwickelung erkennt, sieht ohne Schwierigkeit, daß jene beiden kämpfenden Richtungen die Fortsetzung der nominalistischen Abwege sind. Der unechte Idealismus Descartes' und Berkeleys ist eben echter Nominalismus und seine Analogie mit der entarteten Scholastik spricht sich in zahlreichen Zügen aus. Soweit die scholastischen Nominalisten die Gedankenwelt gelten lassen, betrachten sie die Logik als das Kunstwerk des menschlichen Denkens und setzen sie an Stelle der Metaphysik; ihre modernen Nachfolger verfahren ähnlich mit der Mathematik, bei der die Selbsttätigkeit des Geistes eine erhöhte ist, und machen sie zum Vorbilde der Philosophie, uneingedenk des aristotelischen von Thomas wiederholten Wortes, daß „wer recht unterrichtet und gebildet ist, bei jedem Gegenstande nur so viel Gewißheit suchen wird, als dessen Natur zuläßt[1]". Bei der Überschätzung der Mathematik liegt übrigens das platonische: *Θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ*, weit dahinten, denn die Einsicht ist verloren, daß das menschliche Messen nur ein

[1] Bd. II, §. 72, 5.

Nachmessen vorausgegangener Maßsetzung ist[1]); im Gegenteil wird der Hauptton auf die scheinbare Autonomie des Geistes bei der Gewinnung mathematischer Erkenntnisse gelegt.

Die falsche Bewertung der Mathematik führte zu der weiteren, allerdings auch von den Pythagoreern der Renaissance vorbereiteten Meinung[2]), daß das sinnliche Erkennen nur ein verworrenes intellektuelles sei, die schon Descartes vertritt, Leibniz aber zur Durchführung bringt. Ihr tritt als Antipode die sensualistische, schon von Durand geltend gemachte, nunmehr bei den Engländern herrschend werdende Meinung gegenüber, daß gerade die sinnliche Erkenntnis bestimmt und klar, dagegen die begriffliche, das Allgemeine suchende, verworren sei[3]). Der irregehende Scholastiker konnte auf Aristoteles' Wort, daß die Wissenschaft auf das Allgemeine ausgeht, verwiesen werden; den auf den gleichen falschen Wegen gehenden Neuerern galt diese Autorität nichts mehr, und für den stumpferen Sinn hatte der Gedanke nichts Beunruhigendes, daß die Wissenschaft mit nichts weiter als verfilzten Wahrnehmungsbildern arbeitet. Den Intellektualisten wurde das Sehen und Hören zum verworrenen Denken, den Sensualisten das Denken zum Spiele mit verworrenen Wahrnehmungen, die gemeinsame Quelle all dieser Verworrenheit aber ist die Preisgebung des Intellegiblen vor und in den Dingen, welches durchaus nicht verworren ist, sondern das formhaltige und uns informierende Objekt des denkenden Erkennens bildet, zu dem wir vorschreiten auf Grund der sensiblen Spezies, die nicht minder formhaltig und informierend ist und darum durch den tätigen Verstand zum Begriffe erhoben werden kann.

6. Die dritte Funktion der Ideen ist die Verknüpfung der natürlichen und sittlichen Welt und beim Feststehen auf ihnen treten beide Gebiete gleichmäßig in den Gesichtskreis[4]); mit der Preisgebung der Ideen und Formen verlor die Spekulation die sittliche Welt aus den Augen. Auch dieser Rückschritt hat in der

---

[1]) Bd. II, §. 77, 2. — [2]) Oben §. 88, 7. — [3]) Bd. II, §. 82, 3. — [4]) Bd. I, §. 29, 6; II, §. 65, 5 u. 77, 5.

Entfremdung von den religiösen Anschauungen und der Trennung der Philosophie von der Theologie seinen letzten Grund. „Wo die Theologie", sagt H. Ritter, „mit dem weltlichen Leben sich zu tun macht, liegen ihr zunächst die Fragen des sittlichen Lebens vor; von einer Philosophie aber, welche sich vorherrschend auf Mathematik und Physik stützte, konnten diese Fragen nur vernachlässigt werden. Daß die Ethik verkümmerte, kann wohl kaum bezweifelt werden; für die großen Gestaltungen des sittlichen Lebens in Staat und Kirche wußte man kein Gesetz zu finden; man betrachtete sie als Erzeugnisse willkürlicher Verträge, wenn nicht gar als Früchte des Vorurteils, des Betruges, der Leidenschaft[1])." Schon Morhof klagte in demselbe Sinne: Doctrina de moribus neglegentius est exculta, quam par est; disputationum quidem multum est sed vivae validaeque doctrinae parum; er fügt hinzu, er könne bei der Aufzählung der einschlägigen Literatur um so kürzer sein, als er die Scholastiker schon früher aufgeführt habe; er gibt also zu, daß diesen die Ethik keineswegs abhanden gekommen[2]). Als Fortschritt begrüßte nachmals Th. Buckle den Rückgang der Moralphilosophie. „Die systematische Schriftstellerei über die Moral erreichte ihren Höhepunkt im 13. Jahrhundert, nahm dann reißend ab und am Ende des 17. Jahrhunderts erlosch sie in den meisten zivilisierten Ländern[3])." Wird die Ethik mit einem Schadenfeuer oder einer Epidemie verglichen, so kann man sich nicht wundern, daß theoretischer und schließlich praktischer Demoralismus platzgreift. Der letzte Grund des Verfalles der Ethik lag in ihrer Abwendung vom Christentum und dem Herabsinken der sittlichen Anschauungen in den Naturalismus der Stoa, über den keine moderne Ethik wieder hinausgekommen ist. Eucken stellt diesen Sachverhalt offen dar, wenn er sagt: „Entwickelte das Christentum in der Moral eine neue Welt persönlichen Lebens, so kann in dem modernen Zusammenhange die Moral nichts anderes bedeuten, als die völlige Hingebung

---

[1]) Geschichte der Philosophie IX, S. 101. — [2]) Polyhist. II, p. 482. — [3]) Gesch. d. Zivil. in England, übers. von A. Ruge I, 1, S. 163, Anm. 26.

des Individuums an den Weltprozeß mit seiner sachlichen Notwendigkeit. Bei solchem Abstand, ja Gegensatz, ist einfaches Aneinanderlegen, eine unmittelbare Verschmelzung des Christentums und der modernen Kultur in diesem engeren Sinne eine bare Unmöglichkeit [1])."

Descartes tat den Ausspruch: Quod ad mores attinet, unusquisque adeo suo sensu abundat, ut tot possent inveniri reformatores, quot capita, si liceret, aliquid in eo immutandum suscipere [2]). Er ließ die Ethik darum beiseite, da bei ihm etwas in Angriff nehmen und es neumachen unzertrennlich war. Leibniz berührte öfters die Rechtsphilosophie; für die Moral im engeren Sinne hatte er in dem Begriffe der Vollkommenheit eine Handhabe, welche nach ihm Wolff verwendete; allein ohne objektive Stützpunkte konnte darauf keine Ethik gebaut werden. Wenn Spinoza seine Hauptschrift Ethica nennt, so ist dies ein Hohn auf die Moral und die Philosophie zugleich, eine jüdische Grimasse, die zeigt, wie viel man schon damals wagen durfte. Die Engländer kommen über eine platte psychologisierende Behandlung der Moral nicht hinaus und arbeiten damit der völligen Subjektivierung der ethischen Begriffe durch Kant vor.

Wo der Ideenbegriff verloren ist, kann weder der Begriff des Vorbildes noch der des Gesetzes bestehen bleiben; beide waren schon durch den Protestantismus entwurzelt worden [3]). Auch entfällt der Begriff des sittlichen Gutes, da keine idealen Inhalte als Ziele des Strebens mehr anerkannt werden; dem Nominalismus bleiben als gut und erstrebenswert nur Zustände und Eigenschaften des Subjekts übrig [4]); es tauchen nun wieder der selbstherrliche Weise der Stoa und der kluge Genußmensch Epikurs auf. Mit Recht beklagt Schleiermacher, daß „die neuere Sittenlehre den Begriff der Güter und Übel gänzlich vernachlässigt und kaum hie und da, gleichsam nur, weil er doch einmal vorhanden ist, seiner

[1]) Die Lebensanschauungen der großen Denker 1890, S. 320. — [2]) Diss. de meth. VI in. Ed. Amst., p. 38. — [3]) Bd. II, §. 81, 6. — [4]) Bd. I, §. 38, 5.

Erwähnung tut [1])". Um Ersatz zu schaffen, sieht er sich auf Platon, den Ideenlehrer, hingewiesen, bei dem er den Güterbegriff „am reinsten und vollständigsten, wenngleich unentwickelt," vorfindet. „Denn so dachte er sich die Gottähnlichkeit des Menschen als das höchste Gut, daß so wie alles Seiende ein Abbild ist und eine Darstellung des göttlichen Wesens, so auch der Mensch zuerst zwar innerlich sich selbst, dann aber auch äußerlich, was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideen gemäß gestalten solle und so überall das Sittliche darstellen [2])." Bei seiner Abwendung von der christlichen Ethik entging Schleiermacher freilich der Grund der Verarmung der Ethik und deren wahres Korrektiv.

Von sittlichen Gemeinschaften, auf welche der Mensch hingeordnet ist und die er ihrer Natur entsprechend verwirklichen soll, weiß eine den Ideen und Formen abgewandte Ethik ebensowenig wie von sittlichen Gütern. Auch die Stoiker hatten bei ihrem Nominalismus die Mittelglieder zwischen dem autonomen Individuum und der vom Weltgesetze gestifteten Gemeinschaft verloren [3]); die Moral der Neuphilosophie schloß sich ihnen teils an, teils suchte sie in dem Staate eine konkretere Gemeinschaft, teils aber gab sie sich dem individualistischen Zuge rückhaltslos hin. Die außerchristliche Ethik der Neuzeit hat diese Signatur behalten: auf der einen Seite der Kultus des Staatsidols, vor dem Familie, Kirche, Ständewesen und Volkstum ins Nichts versinken, auf der anderen der radikale Autonomismus, der alle Normen des Handelns aus sich selbst schöpft. Man muß zugestehen, daß Sozialismus und Anarchismus von weither durch die Philosophen vorbereitet sind. Diese Gegensätze haben mit denen in der Metaphysik auftretenden: Monismus und Atomismus, innere Verwandtschaft; und auch zwischen ihnen besteht ein verborgener Zusammenhang: der Staat gilt letztlich doch als Produkt der autonomen Individuen, und der anarchische Individualismus rechnet

---

[1]) Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre 1803, S. 231. — [2]) Das. S. 247. — [3]) Bd. I, §. 38, 5.

mit dem politischen Übermenschen, der die allgemeine Freiheit durch Gewalt herstellen soll. Wenn irgendwo, so verrät sich die Unechtheit des Idealismus der Neuzeit an den monströsen Konsequenzen, zu denen er auf dem praktischen Gebiete geführt hat. Wenn die Metaphysik das Übersinnliche verliert, so ist sie der Auflösung verfallen; verliert es aber die Moral, so gehen mit der sittlichen Substanz auch die Haltepunkte der Gesinnung verloren, und der Irrtum greift zerstörend ins Leben über.

Die Loslösung der Ethik von der theoretischen Philosophie hätte sich damals nicht vollziehen können, wenn die Weisheitsidee ihre Vollkraft im Bewußtsein der Zeit bewahrt hätte, da durch sie alle Forschung und Wissenschaft an sittliche Ziele geknüpft wird. Die Scholastiker pflegten bei ihren philosophischen Darstellungen vom Weisen auszugehen, dem sapiens architecton der Schrift, der ebensowohl baut und waltet, als forscht und ergründet[1]). Es gibt keinen schneidenderen Gegensatz zu diesem Verfahren, als das Vorgehen Descartes' in seiner Schrift über die Methode, welche als Probe und Programm seines Philosophierens gelten kann. Sein Tun ist nicht das Sinnen des Weisen, sondern ein Abwechseln von grübelnder Weltflucht und von Untertauchen im Welttreiben; er will bald in sich selbst, bald in dem Riesenbuche der Welt in vasto mundi volumine lesen[2]); aus sich selber hofft er das *πέρας* zu schöpfen, um das *ἄπειρον* der Welt zu regeln. Er will durch sein Philosophieren schließlich die rechte Lebenshaltung gewinnen, aber er wählt dazu einen seltsamen Weg: „Es erschien mir als das Beste, alle Anschauungen, die ich bis dahin angenommen, mit eins und ein für allemal (simul et semel) aus meinem Geiste zu tilgen, um später Besseres oder vielleicht auch dieselben, wenn sie die Prüfung der Vernunft bestanden und darin gereift wären, aufzunehmen, und ich war überzeugt, daß ich mich dadurch besser zur Lebensgestaltung vorbereite (melius me ad vitam regendam

---

[1]) S. Thom. Sum. phil. I, 1. Quod sit officium sapientis, 1. Cor. 3, 10. — [2]) Diss. de meth. I, Ed. Amst. 1698, p. 6.

informari), als wenn ich die Grundlagen des alten Baues beibehielte und mich auf die Prinzipien stützte, die ich in der Jugend, ohne Prüfung, ob sie der Wahrheit entsprächen, gläubig aufgenommen hatte[1])." Daß er sich damit zum Spielballe seiner Einfälle macht, entgeht ihm selbst nicht; er vergleicht sich mit einem im Walde verirrten, auf unbetretenen Wegen wandelnden Wanderer, der gut tut, die erste beste zufällig eingeschlagene Richtung zu verfolgen, wodurch er zwar nicht ans Ziel, aber doch aus dem Walde gelangen werde[2]); so unverblümt wird das Suchen, Tasten, Forschen als Selbstzweck hingestellt und sein Maß in einer darüberliegenden Wahrheit geleugnet. Ebenso unbefangen gesteht Descartes, daß das Ergebnis seines Grübelns nun wieder für andere zum Spielball wird: „Ich habe oft manche meiner Ansichten sehr scharfsinnigen Männern dargelegt und sie schienen dieselben, so lange ich redete, deutlich zu erfassen, aber wenn sie sie wiedergaben, so hatten sie dieselben fast immer so verändert, daß ich sie nicht mehr als die meinigen anzuerkennen vermochte[3])." Aber diese Bedenklichkeiten werden durch das stolze Bewußtsein behoben, daß eben nur er vollenden könne, was er begonnen: Si quod in mundo est opus, quod ita bene ab alio non possit absolvi, atque ab eo qui incohavit, illud est, in quo versor et laboro[4]). Andere, hoffte er, werden sich anschließen, vieler Kräfte und das Leben werden zusammenarbeiten; dem Leben führt er ja seine Ergebnisse zu; an Stelle der spekulativen Philosophie der Schule gedenkt er die praktische zu setzen, „welche die Kraft und Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, des Himmels und aller uns umgebenden Körper, so genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Handwerksgriffe kennen, so daß wir jene ebenso wie diese zu allen passenden Zwecken verwenden und uns so zu Herren und Meistern der Natur machen können[5])". Wobei Descartes anlangt, ist somit die Weisheit Bacons; aus dem Walde ist der Wanderer so allerdings gekommen: er ist bei einer Holzfabrik angelangt.

---

[1]) Ib. II, p. 8 u. 9. — [2]) Ib. III, p. 15 u. 16. — [3]) Diss. de meth. I, Ed. Amst. 1698, VI, p. 43. — [4]) Ib. VI, p. 44. — [5]) Ib. VI, p. 38.

Leibniz reflektiert gelegentlich über die Weisheit, ohne sich jedoch über das Niveau des Eudämonismus zu erheben. In einer seiner deutschen Schriften heißt es: „Weisheit ist nichts anderes als die Wissenschaft der Glückseligkeit, so uns nämlich zur Glückseligkeit gelangen lehrt. Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude; wer glückselig ist, empfindet zwar seine Freude nicht alle Augenblicke; denn er ruht bisweilen vom Nachdenken, wendet auch gemeiniglich seine Gedanken auf anständige Geschäfte; es ist aber genug, daß er imstande ist, die Freude zu empfinden, so oft er daran denken will, und daß inzwischen daraus eine Freudigkeit in seinem Tun und Wesen entsteht [1]." Anderwärts sagt er kurz: Sapientia est scientia felicitatis; aus der beatitudo der christlichen Denker ist die felicitas geworden; für eine Weisheit, die in dem bonum intellectûs, d. i. der Wahrheit, ihre Norm hat [2], ist kein Verständnis mehr vorhanden; für ein solches Gut, das scibile praeexistens scientiae [3], hat der Nominalismus keine Handhabe; das Wort scientia ist nur in subjektiver Bedeutung legitimiert; wenn man von den Wissenschaften redet, so vergißt man, daß man sich durch Preisgebung der Ideen auch des Rechtes begeben hat, von Idealien zu sprechen.

Wenn die Neuerer im Forschen, Erkennen, Wissen die Wissenschaft beschlossen denken und vergessen, daß diese an der Wahrheit ihr objektives Maß und im Weisen die Stätte hat, in der sie mit der sittlichen Welt kommuniziert, so begehen sie den Fehler, in den die moderne Ansicht überhaupt verfällt: sie begnügen sich mit dem Tun und Geschehen, ohne zum Sein vorzudringen, und sie finden in der dabei aufgewandten Kraft zugleich den Erweis des Wertes der Betätigung.

Das 17. Jahrhundert zeigt ein vielseitiges geistiges Streben; ihm entstammen Ausdrücke wie Pansophia, pammathia, polymathia, encyclopaedia, methodica, pammethodica u. a. [4]; es kamen damals eigene Namen für verschiedene Wissensgebiete auf,

[1]) Op. phil. ed Erdm., p. 671 a. — [2]) Bd. II, §. 72, 3. — [3]) Bd. II, §. 72, 2. — [4]) Vgl. des Verfassers Didaktik I², S. 317 f.

wie pneumatologia, anthropologia, psychologia, jus naturae und andere[1]), aber unter der Fülle leidet die Einheit; die pansophia ist keine σοφία, die Polymathie kein geistiger Organismus, und die neuabgesonderten Wissenszweige verlieren die Verbindung mit dem Stamme; man war über die Prinzipien der Seelenlehre mehr im klaren, als man die Bücher darüber anspruchslos de anima nannte, als nach dem Auftreten der neuen Namen. Mit der Verdunkelung des sittlichen Beziehungspunktes der Wissenschaft geriet eben auch deren Einheit in Gefahr, mit der Erschütterung der organischen Weltanschauung das Verständnis für den Organismus der Wissenschaft. Treffend bemerkt Schelling über „das Denksystem, welches seinen Ursprung von Cartesius herschreibt", daß es an das Gegebene herantrete, wie an etwas, „das man immer nur im einzelnen, und auch dieses nur durch Zufall oder Glück, niemals aber im ganzen erforschen könne". „Wenn es", sagt er weiter, „wesentlich zum Begriffe der Wissenschaft ist, daß sie selbst nicht atomistisch, sondern aus einem Geiste gebildet sei und die Idee des Ganzen den Teilen, nicht umgekehrt diese jener vorangehen, so ist schon hieraus klar, daß eine wahre Wissenschaft der Natur auf dem Wege unmöglich und unerreichbar sei[2])."

7. Mit dem Ideenbegriffe wurde auch der Formbegriff entwertet. Gegen ihn zumeist kehrt sich die neologische Physik, welche die Dinge als mechanisch entstandene Komplexe von Massenteilchen auffaßte. Ihr folgend setzte Descartes Form geradezu mit Figur gleich; der Name für das innere Prinzip des Dinges wurde nun gerade für die äußere Gestalt desselben verwendet; erfuhr der Ideenbegriff eine Subjektivierung, so erfuhr der Formbegriff eine Veräußerlichung. Der allgemeine Sprachgebrauch schloß sich dem der tonangebenden Philosophen an; was Leibniz und Wolff für die Rehabilitation der Form taten[3]), war nur etwas Halbes, da die Monadenlehre nur eine Seite der Formenlehre in sich aufnimmt[4]),

[1]) R. Eucken, Geschichte der Terminologie, S. 75 usw. — [2]) Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums 1802, S. 242. — [3]) Bd. II, §. 79, 5 u. 84, 8. — [4]) Unten §. 95, 4.

und so blieb es ohne durchgreifende Wirkung. Im heutigen Sprachgebrauche ist die alte Bedeutung des Wortes erloschen; während bei den Scholastikern **formaliter** bedeutet: dem Wesen nach, heißt formal oder formell bei uns so viel wie: im Äußern; die Ausdrücke: förmlich und Förmlichkeit haben eine tadelnde Nebenbedeutung; den Gegensatz von Form bildet nicht mehr: Materie, sondern: Inhalt; in diesen wird das Wesen der Sache gesetzt, die entgegengesetzte Ansicht wird als formalistisch verworfen. Selbst in der Kunst und Kunstlehre, für welche die Form doch eine höhere Bedeutung bewahren müßte, hat das Wort seinen Vollklang verloren, hier allerdings zugunsten des Wortes: Idee; die Idee des Künstlers gilt als das Bestimmende, nach welchem er dem Stoffe Form gibt und als das, wodurch das Werk inhaltsvoll wird.

So wenig wie von Formen, wollte man seit dem 17. Jahrhundert etwas von Substanzen oder gar von Essenzen wissen. Der Substanzbegriff wurde der Spielball der Neuphilosophen; bald sollte es nur eine Substanz für die Körper oder gar für alles Seiende geben, bald sollte die Substanz mit der Kraft zusammenfallen, bald sollte sie ein bloßes Denkmittel unserer Weltauffassung sein. Wie der Begriff der Idee, so ist auch der der Substanz ein Zifferblatt, an dem man das Fortrücken der Zeitmeinungen verfolgen kann. Mehr in der Stille verlor sich bei der Auflösung der Ontologie der Begriff der Essenz oder Wesenheit; mit dem Verständnisse für das Sein verdunkelte sich auch das Interesse für das Was. Der Physiker brauchte sich darum nicht zu bekümmern, auf die Frage: Was? genügte die Antwort: Das hier. Daß der Begriff des Seienden und der Wesenheit Körperliches und Geistiges, Substanzen und Eigenschaften umfaßt, kam in Vergessenheit: ens, res, aliquid wird nun immer lediglich als Naturkörper gefaßt. Es galt als Axiom, daß wir das Wesen der Naturkörper nicht erkennen, mithin mußte der Begriff der Wesenheit oder Essenz eine abgeschmackte Fiktion der unwissenden Scholastiker sein. Ein englischer Humorist nimmt ironisch die ontologischen Begriffe in Schutz; man stelle jetzt eine förmliche Jagd auf die Formen an; man sollte

sie aber lieber in Ruhe lassen und menschenfreundlich mit ihnen verfahren wie mit den Essenzen und Substanzen, die man in den Apothekerbüchsen unangefochten fortexistieren läßt. — So spottet etwa der Handlanger über die Zeichnungen des Baumeisters, die ja mit dem Mörtelschmieren nichts zu tun haben; daß jene mit weiterblickendem Auge entworfen wurden und die Leitlinien seines eigenen Alltagstuns enthalten, entzieht sich seinem Verständnisse.

Wenn das Mittelalter mit den antiken Worten barbarisch umgesprungen war (ydea, noys u. a.), so schaltete man jetzt mit barbarischer Verständnislosigkeit mit den antiken Begriffen. Man pries die Exaktheit der Mathematik, während man in der Metaphysik so inexakt wie möglich vorging, Widersprüche und Mängel, die keineswegs der Gärungsperiode der neueren Philosophie angehören, sondern auch in den eigentlichen Neubildungen herrschen.

Die Entwertung der metaphysischen Begriffe schloß aber durchaus nicht aus, daß man die Ausdrücke für dieselben weiter verwendete, und daß neben den neuen, immer wechselnden Bedeutungen Reste der alten bestehen blieben. Die philosophische Terminologie geriet dadurch in einen Zustand der Verwirrung, was unbefangenere Forscher, wie R. Eucken, bei aller Verehrung für das Neue, nicht in Abrede stellen können; was Descartes und selbst Leibniz dazu beigetragen, wird alsbald darzulegen sein. Bei dem Geständnisse, daß bei der raschen Folge der Systeme die Terminologie zu Schaden gekommen ist, wird es nicht bewenden bleiben können; es treten hier nur die tieferen Schäden zutage; gerät das Wörterbuch einer Wissenschaft in Unordnung, so ist das nur ein Zeichen dafür, daß ihr Besitzstand ins Schwanken gekommen ist; in jener Verwirrung spiegelt sich der Verfall der philosophischen Bildung und der Philosophie selbst.

Wie in den Kunstwörtern verschränkt sich das Alte und Neue auch in dem Gedankenkreise der Neuerer in einer Weise, die für ihr Unternehmen kein gutes Prognostikon stellt; aus dem sich verdunkelnden, mehr und mehr unverstandenen Alten und dem schwankenden, immer wechselnden Neuen kann sich füglich nichts Klares

und Festes herausbilden. Man macht immer neue Begriffe, aber nimmt Vorgefundenes in sie auf, wobei keines der beiden Elemente zur Geltung kommt; man strebt nach links und wird nach rechts gezogen und gerät in eine mittlere Richtung; man brüskiert die Begriffe und wird versteckterweise von ihnen gegängelt.

Daß man mit der Absage an die Scholastik noch keineswegs aus deren Gedankenbildung herausgetreten, vielmehr eine ungewollte Kontinuität des Denkens bestehen geblieben war, hatte schon Schleiermacher bemerkt[1]), neuere Untersuchungen haben diese Tatsache in noch weiterem Umfange aufgedeckt. Windelband sagt darüber ganz richtig: „Die Abhängigkeit, in welcher sich die begrifflichen Formen von Descartes', Spinozas und Leibniz' Lehren zu denjenigen der Scholastiker befinden, tritt bei jeder genaueren Analyse ihrer Systeme deutlich hervor; sie erstreckt sich auch weiter auf die erkenntnistheoretischen Punkte des 18. Jahrhunderts, welche literarisch den Eindruck gänzlich freier Neuschöpfungen machen[2])." Bei den tonangebenden Geistern gestaltet sich dieses Verhältnis verschieden; Descartes hat eine streng scholastische Vorbildung, sucht sich aber dessen, was sie ihm bot, gewaltsam zu entschlagen; Leibniz ist in die Scholastik weniger eingelebt, betrachtet sie aber unbefangener und sucht sich von ihr anzueignen, was seinen Meinungen irgend konform ist, ohne freilich zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit ihr vorzuschreiten; Spinozas tendenziöse Art und seine Unwissenheit lassen ihn über ein völlig willkürliches Umspringen mit dem älteren Begriffsbestande nicht hinauskommen; Locke besitzt nur von der nominalistischen Scholastik eine oberflächliche Kenntnis und hat gar nicht das Bedürfnis, sein Philosophieren für Gentlemen mit irgend welchen älteren Doktrinen auseinanderzusetzen.

Diese ungewollte und zumeist unbewußte Abhängigkeit der neueren Philosophen illustriert das Prinzip des voraussetzungslosen Denkens, in welches sie ihre Stärke setzen, in höchst eigen-

---

[1]) Oben §. 82, 2, S. 6. — [2]) „Alte und mittelalterliche Traditionen in den Anfängen der neueren Philosophie" in der Beilage der Münchener Allg. Ztg. 1891, vom 9. Juli.

tümlicher Weise. Der Bruch mit der Vergangenheit wird proklamiert, aber diese wirkt in aller Stille nach; an Stelle des bewußten Anschlusses tritt eine Abhängigkeit, die man nicht worthaben will, ein Verhältnis, das dem Streben nach selbsteigenem Schaffen sehr wenig entspricht und nur zu unklarer und labiler Gedankenbildung führen kann. Man wird dabei an die bekannte Geschichte von jenem Atheisten erinnert, der erklärte, über allen Glauben, Gott sei Dank, hinaus zu sein. Es kommt häufig vor, und das Folgende wird vielfache Belege dafür bringen, daß diese Philosophen auf Anschauungen rekurrieren, welche sie verworfen, Sätze aufnehmen, deren Voraussetzungen sie beseitigt haben. Sie glauben zeitweise noch im alten Besitzstande zu sein, während sie doch das preisgegeben, worauf er beruht; wie ein verarmtes Geschlecht pflücken sie Früchte in Gärten, die ihren reicheren Vorfahren gehört hatten, während sie ihrer längst verlustig gegangen sind.

Die Neuphilosophie ist nicht eine Spekulation ohne Voraussetzungen, sondern eine solche ohne klare Voraussetzungen, nicht die Schöpfung eines freien, der Sache mächtigen Denkens, sondern die eines befangenen, dem unverstandenen Drucke der Sache unterliegenden, das Widerspiel des weisheitsmäßigen, in den Ideen bewurzelten Forschens und Schaffens.

---

## §. 94.

## Descartes.

1. Man pflegt Descartes als den eigentlichen Begründer der voraussetzungslosen Philosophie zu preisen, und allerdings läßt er es nicht an Versicherungen fehlen, daß er mit allen überkommenen Anschauungen brechen wolle und einen schlechthin neuen Anfangspunkt zu suchen gedenke. Er geht als Skeptiker vor, der alle und jede Erkenntnis in Frage stellt und auf ihren Rechtstitel hin untersucht. Allein näher betrachtet ist sein „methodischer Zweifel" nicht so radikal, wie er sich gibt. Er verwendet, sozusagen, die Skepsis nur homöopathisch, um sich vor ihren Gefahren immun zu machen. Zum echten Skeptiker fehlt Descartes zum Glück die Blasiertheit, die Interesselosigkeit und die Glaubensleere, aus denen die eigentliche Zweifelsucht entspringt. Er war ein Mann der Wissenschaft, insbesondere ein Verehrer der Mathematik, und keineswegs ernstlich gewillt, sich das Vertrauen auf die Wahrheit von deren Lehren nehmen zu lassen; er hat die Mathematik durch die Erfindung der analytischen Geometrie schöpferisch erweitert und ihre Anwendung auf die Physik namhaft gefördert; er widmet der Physik so sehr sein Interesse, daß er sie in seinen Briefen öfter seine Philosophie nennt. Wie die Wahrheiten der Mathematik, so zieht er auch die der Religion nicht ernstlich in Frage; er machte es sich zur Maxime, „in dem Glauben fest zu bleiben, in welchen ihn Gottes Gnade von seiner Jugend an hatte eindringen lassen[1])";

---

[1]) Diss. de math. III, p. 14. Die Seitenzahlen beziehen sich in der Folge immer auf die Amsterdamer Ausgabe von Descartes' Werken von 1698.

er räumt ein, daß die übernatürliche Gewißheit fester ist als jede natürliche: omni naturae lumine certius et saepe propter lumen gratiae evidentius[1]). Im Anschlusse an den hl. Thomas unterscheidet er Wahrheiten, welche nur Glaubensinhalt, von solchen die Glaubens- und Wissensinhalt zugleich, und von solchen die nur Wissensinhalt sind, erkennt somit die Grundlage der geoffenbarten, wie die der natürlichen oder rationalen Theologie an[2]). Die geoffenbarten Wahrheiten gelten ihm als die höhere Norm der Vernunftserkenntnisse: Lumini naturali tamdiu tantum est credendum, quamdiu nil contrarium a Deo ipso revelatur[3]). Die Grundwahrheit der rationalen Theologie, die Existenz Gottes, zu erweisen, ist ihm eine Hauptangelegenheit des Philosophierens. Die Aufrichtigkeit seiner religiösen Gesinnung ist niemals ernstlich in Frage gezogen worden; auch von Gegnern wie Huet nicht, obwohl dieser in seiner Censura philosophiae Cartesianae 1689 die neue Lehre für die Religion schädlich erklärte. Die schon 1663 erfolgte kirchliche Zensur seiner Schriften zeigt schon durch den Beisatz: donec corrigatur, daß man in Rom wußte, keine Ausgeburt des Unglaubens vor sich zu haben.

Aus dem Meere des Zweifels, in welches uns Descartes versetzt, taucht nun das Delos des Selbstbewußtseins als die Geburtsstätte der neuen Philosophie auf, aber näher betrachtet, erscheinen zugleich zwei Kontinente, auf denen wir Fuß fassen können: die Mathematik und die Theologie. Descartes' Dialektik ergreift mit der Tatsache des Denkens zugleich die des Daseins der denkenden, von der Raumwelt verschiedenen Seele; die Erhebung des Satzes: Cogito ergo sum zum Vorbilde aller klaren und deutlichen Erkenntnisse, gibt ihm das Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit als den Prüfstein für andere Wahrheiten an die Hand, unter denen die mathematischen die erste Stelle erhalten; die Tatsache des zweifelnden Denkens weist ihn auf ein vollkommeneres

[1]) Resp. ad obj. sec., p. 78. — [2]) Nota in progr. belgic., p. 184. — [3]) Princ. phil. I, 28, p. 8.

Denken und ein Denken des Vollkommenen, d. i. Gottes, hin[1]) und so treten, man kann sagen gleichzeitig, die Gedankenwelt, die mathematisch bestimmbare Raumwelt und das Fundament der rationalen Theologie in seinen Gesichtskreis.

So angesehen, erscheint der Zweifel und das Suchen nach einem voraussetzungslosen Anfange nur als Präludium: das eigentliche Streben des Denkers ist ein konziliatorisches, dahin gehend, das Gebiet der Selbsterkenntnis, das des Kalküls und das der beweisbaren Glaubenswahrheiten sicher zu stellen und in Einklang miteinander zu bringen.

Descartes stellt sich damit eine Aufgabe, die eines echten Denkers würdig ist; er will die in der Naturlehre zugewachsenen Erkenntnisse mit der Erkenntnis der göttlichen Dinge verbinden, durch eine Philosophie mit intellektueller Basis; er will eine Brücke über die Kluft schlagen, die sich zwischen Physik und Theologie zu bilden und die Spekulation zu verschlingen drohte. Er kam damit Bestrebungen entgegen, die viele seiner Zeitgenossen erfüllten und die günstige Aufnahme, welche seine Philosophie fand, erklärt sich daraus. Das platonischen und augustinischen Studien zugewandte Frankreich des 17. Jahrhunderts war gar nicht skeptisch und neologisch gestimmt, sondern weit mehr auf die Versöhnung von Altem und Neuem, von Glaube und Naturforschung bedacht und in Deutschland herrschte bei vielen eine ähnliche Stimmung. So fand eine Weltbetrachtung freudige Aufnahme, welche der Theologie ihren Ehrenplatz beließ, die Philosophie vor der Aufsaugung durch die Physik bewahrte und doch dieser von ihrer selbständigen Entwickelung nichts abbrach.

Man kann Descartes' Philosophieren einen echt-idealen Zug nicht absprechen; er will von den Gütern der Erkenntnis, an deren Förderung die Theologen, die Philosophen und die Naturforscher arbeiten, keines preisgeben, wie das ein Hobbes leichten Herzens tat, der eine materialistische Physik zur Alleinherrscherin

---

[1]) Diss. de meth. IV, p. 21. Princ. phil. I, 7 sq.

der ganzen Wissenschaft erhob; er begnügt sich aber auch nicht, wie Bacon, bloß die Fassaden der älteren Wissenschaften stehen zu lassen und den Neubau selbst im naturalistischen Sinne auszuführen; Descartes stellt vielmehr seinen Gesichtskreis weit genug ein, um für Gott und Geisteswelt Raum darin zu finden.

Die Platoniker fanden bei Descartes etwas ihnen Wahlverwandtes. Cudworth lobt ihn, daß er Ausgezeichnetes geleistet habe, um Physik und Theologie in Harmonie zu setzen [1]). Duhamel, auf ähnliche Ziele ausgehend, bespricht Descartes Lehre mit Anerkennung, wenngleich nicht mit vollem Beifall; die augustinisch gerichteten Theologen, besonders die Oratorianer, fanden bei ihm vielfach Anklänge an ihre Grundanschauungen [2]). Fénelon heißt sogar den methodischen Zweifel gut, und Bossuet nennt die Schrift von der Methode das vornehmste Werk des Jahrhunderts [3]). Über die Stellung der christlichen, aber der Scholastik entfremdeten Denker zu Descartes, sagt K. Werner: „Das Verdienst und die Bedeutung der cartesischen Philosophie für die christliche Wissenschaft wurde von den Bekennern und Anhängern derselben darin gesucht, daß es Descartes gelungen sei, eine der pyrrhonischen Skepsis unzugängliche Grundlage für die Erweisung der ersten natürlichen Grundwahrheiten des christlichen Glaubens gegenüber den Leugnern desselben aufgefunden zu haben. Diese Philosophie galt ihren Anhängern als fundamentale Entwurzelung des Materialismus und im Zusammenhange damit als eine gründliche Widerlegung des Atheismus, der ja bereits aus der cartesischen Lehre von den angeborenen Ideen sich widerlegt. Im Gegensatze zu dem geistleugnenden Materialismus hatte die cartesische Lehre einen wesentlich spiritualistischen Charakter; sofern sie sich auf die Selbstgewißheit des denkenden Geistes und auf die angeborenen Ideen stützte, trug sie ein idealistisch-apriorisches Element in sich, welches aber dadurch, daß Descartes Gott zum absoluten Garanten und Mittler aller geistigen Wahrheit und Gewiß-

---

[1]) Systema intell. I, p. 251 ed Mosh. — [2]) Oben §. 91, 4. — [3]) K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 614.

heit machte, zum Glauben und zur Religion ins unmittelbarste Verhältnis gesetzt wurde[1])."

2. Der ideale Zug des Cartesianismus, der aus der platonisch-augustinischen Denkweise Nahrung zieht und ihn zur Rückwirkung auf dieselbe befähigt, ist nun aber keineswegs stark genug, um die ganze Gedankenbildung zu durchdringen und zum echten Idealismus zu erhöhen. Descartes dringt nicht zu den idealen Prinzipien vor, welche allein eine befriedigende Vereinigung der drei Gebiete, die er in Einklang bringen möchte, ermöglichen. Er faßt keines derselben in der Tiefe: er würdigt nicht die spekulativen Elemente des Christentums, er läßt sich durch die mechanische Naturansicht von den idealen Prinzipien der Naturerklärung abdrängen, und er begnügt sich in seiner Geistesphilosophie mit einem in den Rationalismus abgleitenden Anlaufe.

Den ersten Punkt anlangend, so führt Descartes das Prinzip, daß Wahrheiten der Offenbarung dem Denken die Richtlinien abzugeben vermögen, nicht durch. Er beruft sich gelegentlich auf Definitionen der Kirche, wendet sie aber willkürlich nach seinem Bedarf. Um z. B. der Seele die vegetative Funktion absprechen zu können, bemerkt er: Romano catholico non licet dicere, animam esse triplicem[2]), als ob die Lehre von der anima forma corporis ausschlösse, der Seele die potentia vegetativa zuzuschreiben und nicht vielmehr eine Wesensgemeinschaft von Seele und Leib lehrte, zu der das Einwohnen der Seele in der Maschine des Körpers, wie es Descartes behauptet, im vollsten Widerspruche steht. Seine rechtgläubigen Anhänger wollten die Seele als Form, d. i. formierendes Prinzip, des Leibes beibehalten, wußten sich aber nicht mit der krassen Behauptung ihres Meisters auseinanderzusetzen, welcher lehrte: Si considerem hominis corpus, quasi machinamentum quoddam est, ex ossibus, nervis, musculis, venis, sanguine et pellibus ita aptatum, ut etiamsi nulla in eo

---

[1]) Geschichte der apol. u. pol. Literatur d. christl. Theol. V, S. 49. — [2]) Epist. I, 85.

mens existeret, eosdem tamen haberet omnes motus, qui nunc in eo non ab imperio voluntatis, nec proinde a mente procedunt[1]). Damit wird die **organische** Auffassung preisgegeben und eine solche ist eines der wesentlichsten spekulativen Elemente der christlichen Weltanschauung[2]). Auf den spekulativen Inhalt der christlichen Dogmen geht Descartes nirgends aus; sie sind ihm nicht freundliche Wegweiser, sondern strenge Richter, in deren Bereich er ungern gerät; Bossuet konnte, wiewohl etwas übertreibend, sagen: M. Descartes a toujours crainte d'être noté par l'église et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès[3]).

Es ist nicht im Geiste des Christentums gedacht, wenn Descartes die **natürliche** Gewißheit, in der das sinnliche, rationale und übernatürliche Element vereinigt ist, zerstört, wenngleich nur vorübergehend, um eine künstliche Gewißheit an die Stelle zu setzen. Wer sich die Weisheit des Evangeliums vergegenwärtigt, gibt auch nicht auf Augenblicke die Sinnenwelt preis, da sie die Handhabe ist für die invisibilia Dei, die erkannt werden per ea quae facta sunt[4]); er weiß sich mit den Gütern der Erkenntnis, die ihm als Unterpfand des künftigen Schauens gelten, zu eng verwachsen, um das Experiment ihrer Beiseitsetzung mitzumachen. Die Erkenntnis erschöpft zudem den christlichen Inhalt niemals, da er ein Lebensinhalt ist, wie ihn selbst der Glaube nicht erschöpft; der Satz: Credo, ergo salvus ero ist falsch, und mit ihm hat das Cogito, ergo sum die Verwandtschaft, daß sie beide die Hinordnung des Menschen auf ein gottgesetztes umfassendes Ganze verkennen.

Descartes will die Lehre, daß der Menschengeist Gottes Ebenbild ist, festhalten und er sagt schön, der Schöpfer habe uns in der Gottesidee seinen Stempel aufgedrückt, wie der Künstler sein Werk stempelt; er will in der Wahrhaftigkeit Gottes, veracitas Dei, die Garantie erblicken, daß unser Wahrheitsstreben kein nichtiges ist[5]);

---

[1]) Med. de prim. phil. VI, p. 43. — [2]) Bd. II, §. 53, 3. — [3]) **Ueberweg**, Grundriß III[8], S. 80. — [4]) Rom 1, 20, vgl. Bd. II, §. 54, 3 und 67, 1. — [5]) Med. de prim. phil. III.

aber er verkennt, daß er damit doch nicht die Höhe der christlichen Anschauung erreicht. Nach dieser ist dem Menschen ein gewisser Anteil an der Wahrheit, veritas, von Gott verliehen, in ihr erscheinen uns die spectamina scientiarum, wie das Sichtbare im Sonnenlichte[1]); des göttlichen Siegels werden wir uns in aller wahren Erkenntnis bewußt, da wir eine solche vermöge der göttlichen Hinordnung auf die Wahrheit vollziehen, und dies können wir, weil die Dinge den gleichen Stempel tragen wie wir[2]). Descartes kennt aber keine Wahrheit in den Dingen und muß darum zur Wahrhaftigkeit Gottes seine Zuflucht nehmen; Gott wird berufen, unser subjektives Erkennen zu ratifizieren, weil verkannt wird, daß er es durch die Dinge mensuriert und ihm damit einen objektiven Gehalt gegeben hat. Tiefsinnig hat Baader bemerkt, dem cogito gehe ein cogitor voraus, weil der Mensch in Gott vorgedacht ist, und die Formel müsse lauten: Cogitor, ergo cogito et sum.

Auf den Boden der Skepsis war auch der hl. Augustinus herabgestiegen, um die Akademiker unschädlich zu machen, und auch er wählt die Tatsache des Zweifelns und Denkens zum Fußpunkte der Überlegung. Aber er findet das Denken mit dem ganzen Innenleben untrennbar verwachsen: „Wer wollte zweifeln, daß er lebt, sich erinnert, versteht, will, denkt, weiß und urteilt? Wenn er zweifelt, so lebt er ja, erinnert er sich ja, weshalb er zweifelt, versteht er ja, daß er zweifelt, will er sich ja vergewissern, denkt er ja, weiß er ja, daß er nichts weiß, urteilt er ja, daß er nichts voreilig annehmen dürfe[3]).“ Der ganze Ternar esse, nosse, velle gilt ihm als durch das Selbstbewußtsein bezeugt[4]). Descartes bestrebt sich nun zwar, auch den Bewußtseinsinhalt weit genug zu fassen und erklärt: Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus; ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis et sensuum operationes sunt cogi-

[1]) S. Thom. Sum. phil. III, 47, Bd. II, §. 72, 2. — [2]) Das. §. 62, 4. — [3]) De trin. X, 14, Bd. II, §. 62, 3. — [4]) De civ. Dei XI, 26.

tationes[1]), in der Anwendung aber verschrumpft ihm der so erweiterte Begriff doch wieder zu dem der intellektuellen Tätigkeit. Bei dieser kommt aber nicht einmal ihr Objekt in Betracht; auf das cogitatum, also das Intellegible, reflektiert Descartes nicht, und darin liegt der zweite große Unterschied seines Vorgehens von dem des Kirchenvaters. Diesen führt der Zweifel zur Setzung einer objektiven Wahrheit als Inhalt und Maß des Denkens, an welcher unsere Gedanken Anteil haben müssen, um wahr zu sein; Descartes' Nominalismus ließ ihn sich damit bescheiden, die Wahrheit in der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellungen zu finden. Er sagt sich nicht, daß cogitare ein verbum transitivum ist, und daß sich an sein Cogito, ergo sum der weitere Satz anschließen müßte: Cogito aliquid, ergo est aliquid cogitatum oder cogitabile, womit er das intellegible Korrelat des Denkens erreicht hätte.

So bleibt er hinter seinem großen Vorbilde weit zurück und dies darum, weil er für den Weisheitsinhalt der Heiligen Schrift, der vor Augustinus' Geist jenes „Riesenbild der Philosophie" entstehen ließ[2]), das ihm zeitlebens vorschwebte, kein Verständnis hatte. Descartes gelangte nicht zu der inneren Befriedigung, welche Augustinus als Schluß und Lohn aller seiner Kämpfe wurde; er blieb „ein gespaltener Mann, der nach allen Seiten unruhig sich wendet, schließlich aber in sich selbst sich verschließt, um eigenmächtig zu grübeln" [3]).

3. Für das Unternehmen, Theologie, Philosophie und Naturforschung in Einklang zu bringen, war Descartes insofern nicht genügend ausgestattet, als sein Interesse und seine Studien ein Übergewicht nach seiten der Mathematik und Physik hatten. Er widmete, wie er in dem Briefe an die Prinzessin Elisabeth vom 18. Juni 1643 sagt, den mathematischen Untersuchungen einige Stunden täglich, den metaphysischen dagegen einige Stunden im Jahre, da er

---

[1]) Rationes more geom. dispositae. Def. 1, im Anhange zu den Meditationes, p. 55. — [2]) Bd. II, §. 62, 5. — [3]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 82, vgl. dessen Grundlinien der Aufgabe der Philosophie 1881, S. 185 u. 221.

sich begnüge, ihre Prinzipien einmal festgestellt zu haben[1]). Daher rührte es, daß er sich in die mechanische Weltansicht, welche ihm jene Studien geläufig gemacht hatten, einlebte, ohne die spekulativen Bedenken zu erwägen, welche von je dagegen aufgestellt worden waren. Der methodische Zweifler zeigt sich hier gänzlich kritiklos.

Die Frage nach den Zweckursachen, welche man von je neben die mechanischen gestellt hatte, tut er sehr schnell ab mit dem Grunde, daß wir Gottes Zwecke nicht kennen. Nullas unquam rationes circa res naturales a fine quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus, quia non tantum debemus nobis arrogare, ut ejus consiliorum participes nos esse putemus[2]). Er meint, der Zweck gehöre in die Ethik, nicht in die Physik, ubi omnia firmissimis rationibus niti debent[3]), als ob er ihn dort behandelte und nicht vielmehr damit bloß den unbequemen Begriff abschöbe. Er erklärt die Naturwesen für Maschinen, übersieht aber, daß das Prinzip der letzteren gerade der Zweck ist. „Es ist der aus Rädern bestimmter Art zusammengesetzten Uhr nicht weniger natürlich, die Stunden anzuzeigen, als dem Baume, der aus bestimmtem Samen entsprossen ist, diese und keine anderen Früchte hervorzubringen. Wie Kenner von Automaten, wenn sie die Verwendung einer Maschine kennen (usum sciunt) und einige ihrer Teile sehen, die Konstruktion der übrigen erschließen, so habe ich es unternommen, aus den sinnenfälligen Wirkungen und Teilen der Naturkörper ihre nichtsinnlichen Ursachen und Teilchen (causae et particulae insensiles) zu bestimmen[4]).“ Das Wissen um den usus einer Maschine ist aber die Kenntnis ihres Zweckes, der eine der nichtsinnlichen Ursachen bildet. Es ist ganz wohl zulässig, die Naturwesen auch unter dem Gesichtspunkte von Maschinen anzusehen, dann muß aber auch dem Prinzip ihres Funktionierens, der Bestimmtheit ihrer Teile durch den vorausgehenden Gedanken, wodurch die Maschine charakterisiert wird, Raum gegeben werden.

---

[1]) Erdmann, Grundriß d. Geschichte d. Phil. II², S. 22. — [2]) Princ. philos. I, 28. — [3]) Resp. in Obj. V, p. 70. — [4]) Princ. phil. IV, 203, p. 220.

Allein für Descartes fallen Gedanke und Raumding in zwei völlig geschiedene Sphären. — Seine mechanische Naturansicht vollendet, was Bacon signalisiert hatte: „Man kann sagen, daß der baconische Gedanke einer technischen Unterwerfung der Natur erst durch die hier erfolgte Auflösung ihres Gewebes in ein seelenloses Nebeneinander räumlicher Beziehungen durchführbar wird [1]).“

Auch den Formbegriff untersucht er nirgends. Er verschrumpft ihm zu dem Begriff der Figur, und diese gilt ihm als modus der Ausdehnung und Produkt der Bewegung. Dadurch gibt er auch die Vorstellung von den durch Form und Materie individuierten Dingen oder Substanzen preis. Seine vielbesprochene Definition der Substanz lautet: Per substantium nihil aliud intellegere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum [2]). Das wesentliche Moment, welches die Scholastiker zufügten: nulla alia re tanquam subjecto, cui inhaereat, wodurch das substanzielle Ding von seinen Attributen unterschieden wird, läßt er einfach weg. Das Bedenken, daß die Definition dann nur auf Gott Anwendung findet, unterdrückt er nicht, aber begnügt sich damit, zu erklären, daß Gott nulla plane re indiget aliae vero omnes non nisi ope concursus Dei existere possunt [3]); es genügt ihm also der Unterschied von: nicht und gar nicht, um zwischen Geschöpf und Gott zu distinguieren! Daß die Definition aber auch die Substanzialität der Einzeldinge aufhebt, erregt ihm gar keine Bedenken; für die Körperwelt reicht ihm eine Substanz aus, eine zweite wird den res intellectuales sive cogitativae zugesprochen. Es wird nicht bestimmt, ob diese res auch substantiae sind oder nicht. „Es bleibt“, bemerkt Eucken, „ohne genügende Klärung, ob das Denken . . . ein allen Einzelwesen überlegener Gesamtprozeß ist oder ob es lediglich eine Lebensäußerung des Subjektes, eine Leistung des

[1]) Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 390. — [2]) Princ. phil. I, 51. — [3]) Ib. 48.

Ich bedeutet, d. h. ob das Denken den Menschen oder der Mensch das Denken hat. Je nachdem so oder so entschieden wird, entstehen weitgetrennte Bewegungen und Wirklichkeiten. Descartes' eigener Zug geht unzweifelhaft nach der ersten Richtung, aber auch der andere kommt zur Wirkung und lenkt manches zu sich hin; ein Keim gewaltiger Zerwürfnisse ist schon hier im ersten Beginn unverkennbar"[1]).

Von Naturen oder Wesenheiten der Dinge kann Descartes folgerecht nicht reden; nur eine Substanz hat Attribute und unter diesen eine praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit et ad quam omnes aliae referuntur[2]). Diese Grundeigenschaft gilt nun Descartes nicht als etwas, was man erst aus den bekannteren Eigenschaften erschließen müßte, sondern er glaubt die Essenz der Körper in der Ausdehnung, extensio, die der Denkwelt in der cogitatio plan und klar angeben zu können. Die bleibenden Eigenschaften der Substanz sind Attribute, die wechselnden modi; modi der Ausdehnung sind Bewegung und Figur, modi des Denkens Einbildung, Empfindung, Wille. In all diesen Bestimmungen spricht der Mathematiker oder Physiker, dem der erfüllte Raum vorschwebt, welcher in den Raumgebilden modifiziert erscheint; das intellektuelle Gegenstück dazu sollte eigentlich das mathematische Vorstellen mit seinem Figurenschatze sein, allein Descartes nimmt keinen Anstand, das Denken überhaupt als solches hinzustellen, ja das Ganze des Bewußtseins, da er die cogitatio ja auf dieses ausdehnt. Hier wird die Ontologie an die kurze Kette der mathematischen Physik gelegt.

Daß auf dem Boden dieser mechanischen Weltansicht nicht der Begriff der Potenz vollzogen werden kann, liegt auf der Hand. Von einigen unwillkürlichen Reminiszenzen aus der Scholastik abgesehen, weiß Descartes nichts von einer Angelegtheit des Geschehens, mit welcher ja ein immanentes Nichtsinnliches in den Dingen gegeben

---

[1]) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1890, S. 381. — [2]) Ib. 53.

wäre. Die Materie hat bei ihm keine inneren Zustände, sie ist der Raum, nicht zwar der der Stereometrie, sondern der von Druck und Stoß erfüllte; das Quantum der Materie und der Bewegung ist unverändert, so gewiß Gott unveränderlich ist; der Weltmaschine können weder von innen noch von außen Kräfte zuwachsen. Daß damit die freie Tätigkeit des Menschen aufgehoben wird, will Descartes nicht worthaben, allein er kann den Determinismus nicht durch einen Machtspruch abweisen; im Grunde wird aber jede Wirkung der Dinge aufeinander beseitigt, da diese zu bloßen Durchgangspunkten des ein für allemal ausgeworfenen umtreibenden Kraftquantums herabgesetzt werden. Als modi der Ausdehnung haben die Dinge so wenig ein Selbst, als ihnen ein Wirken zukommt; wie die res cogitantes beides haben sollen, hat Descartes niemals erwogen. Der schwierigsten Frage, wie Denk- und Raumwelt, Geist und Leib aufeinander wirken sollen, ging er noch aus dem Wege, aber seine Nachfolger entwickelten aus seinen Anschauungen folgerecht jenen Okkasionalismus, die Lehre, daß sich jeder Verkehr von Seele und Leib durch göttliche Vermittelung vollziehe.

Mit Descartes beginnt auch die gewaltsame Reduktion der psychischen Tätigkeit auf ein Grundvermögen, hier das Denken; die Einsicht verschleiert sich, daß in der Seele vermöge ihrer Hinordnung auf verschiedene Objekte eine Mehrheit der Vermögen unbeschadet der Einheit ihres Wesens anzunehmen ist; von der aristotelischen Trias: αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις fallen das erste und letzte Glied weg, weil der Wahrnehmung der Erkenntnisgehalt entzogen und der Güterbegriff preisgegeben wird; zudem wird Wesen und Tätigkeit nicht mehr auseinandergehalten und aus der Einheit des ersteren ohne jede Berechtigung die Einheit der letzteren erschlossen; die Einheit der Seele wird für gefährdet erachtet, wenn ihr mehr als eine einzige Kunst: das Denken, zugesprochen wird.

Descartes läßt sich so alle idealen Prinzipien rauben, weil er trotz der scholastischen Vorbildung, die er von den Jesuiten in La Flèche erhalten, niemals zum realistischen Denken vorgedrungen

war. Er ist Nominalist; die universalia sind ihm modi cogitandi duntaxat[1]). So flüchtig er in seinen „Prinzipien der Philosophie" die wichtigsten Fragen behandelt, so findet er doch Zeit, die nominalistische Afterweisheit breit auszulegen: Wir bilden den Allgemeinbegriff, indem wir eine Vorstellung auf viele ähnliche Individuen anwenden und geben ihnen darum denselben Namen: quod nomen est universale; sehen wir zwei Steine, zwei Vögel, zwei Bäume, so bilden wir den Begriff Zwei; sehen wir eine dreiseitige Figur, so bilden wir den Begriff Dreieck und wenden ihn auf alle ähnlichen an[2]). Man staunt, solche Plattheiten beim Erfinder der analytischen Geometrie zu lesen: der Mann, welcher das Wesen des Kreises durch eine Gleichung ausdrückte, bei dem also der intuitive Verstand in außergewöhnlicher Weise tätig war, verstand so wenig sein eigenes Tun. Mit welchem Rechte konnte er von den veritates aeternae der Mathematik reden, wenn die Begriffe, die in den mathematischen Lehrsätzen verknüpft werden, weiter nichts sind, als zusammengezogene Wahrnehmungsbilder, also durch neue Wahrnehmungen jederzeit geändert werden können? Nun, er läßt auch die nominalistische Ansicht wirklich fallen, wenn ihm derartiges sich aufdrängt; er erklärt Gassendi: Quantum ad essentias, quae clare et distincte cognoscuntur, qualis est trianguli alteriusve figurae geometricae, facile cogam te, ut fatearis illarum ideas quae in nobis sunt, a singularibus non esse desumptas[3]).

Wie andere Nominalisten sucht Descartes den Grund der Gültigkeit der Erkenntnisse nicht in dem intellegiblen Bestande, welcher deren Inhalt bildet, sondern in der Anordnung, welche Gott darüber getroffen: Non puto essentias rerum mathematicasque illas veritates, quae de ipsis cognosci possunt, esse independentes a Deo, sed puto nihilominus, quia Deus sic voluit, quia sic disposuit, esse immutabiles et aeternas[4]). Damit wird der

---

[1]) Princ. phil. I, 58. — [2]) Ib. 59. — [3]) Resp. ad object. V, p. 72. — [4]) Ib. p. 72; vgl. Resp. VI, p. 160 und Epist. I, 112 u. 115.

Wissenschaft die Erkenntnis des Notwendigen entzogen und ihr ein kontingentes Objekt zugeschoben. Der Skeptiker Bayle bemerkte dazu mit Recht, daß damit der Weg zum Untergange der Metaphysik gebahnt werde. — Folgerecht sprach Descartes auch dem menschlichen Erkennen das Bestimmtwerden durch die Wahrheit der Sache ab und lehrte, daß wir das Bejahen und Verneinen beliebig zurückhalten können. Affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi [1]). Die richtige Anschauung, daß zum Glauben ein Willensakt gehöre, übertrug er unberechtigterweise auf die Vernunfterkenntnis.

Geht Descartes mit dem Realgehalte der Begriffe so tumultuarisch um, so wird er um so weniger den der Wahrnehmungen respektieren, da hier die Physiker damit vorangegangen waren, die Sinnesempfindungen für Zustände des Subjekts zu erklären, die nichts Wirkliches abbilden, sondern von Bewegungen hervorgerufen werden. Nächst Galilei und Boyle ist Descartes der Hauptvertreter der Ansicht von der Subjektivität der Sinnesempfindungen [2]), welche zum Phänomalismus und Subjektivismus führen muß [3]).

4. Indem Descartes der sinnlichen Welt ideale Prinzipien abspricht, entzieht er auch dem erkennenden Geiste seine Objekte. Haben die Dinge keine Zwecke, keine Form, kein Wesen, so entspricht auch den Begriffen kein Korrelat, so haben die Gedanken keinen Realgehalt, so gibt es keinen Prüfstein ihrer Wahrheit. Die Verarmung der Innenwelt, durch den „methodischen Zweifel" eröffnet, wird durch die mechanische Naturerklärung besiegelt. Man hat sich durch die Betonung des Bewußtseins bei Descartes darüber täuschen lassen, daß er sich der Prinzipien, dasselbe zu erklären, völlig begeben hat; neben einer Weltmaschine hat keine Geisteswelt Platz, und es war den Materialisten von dem Schlage La Mettries leicht, ihre Lehre als die konsequente Ausgestaltung des Cartesianismus hinzustellen [4]).

---

1) Princ. phil. I, 32, p. 9. — 2) Ib. IV, 198, p. 217. — 3) Vgl. oben §. 90, 7. — 4) Unten §. 99, 1.

Wie der Materialismus Demokrits in dessen subjektivistischer Erkenntnislehre: νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν κ. τ. λ, seine Ergänzung sucht [1]), so entspricht der cartesianischen Physik die Theorie von der Subjektivität der Sinnesempfindungen, und diese zieht wieder mit Notwendigkeit die Subjektivierung aller Erkenntnis nach sich. Diese verrät sich in der Unmöglichkeit, ein objektives Kriterium für wahr und falsch anzugeben. Descartes subjektiviert den Wahrheitsbegriff ausdrücklich; ihm sind die Erkenntnisse nicht durch das wahr, was sie enthalten, sondern durch die Art, wie wir sie bilden; ihre Gültigkeit soll bezeugt werden durch ihre Klarheit und Deutlichkeit. Jam videor pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio [2]). Das valde ließ Descartes später weg, weil er sich sagen mochte, daß die Wahrheit denn doch keine Messung nach Graden verträgt. Der Besitz klarer und deutlicher Vorstellungen ist allerdings eine Bedingung des Erkennens des Wahren, aber nicht dieses selbst; den Mathematiker hätte die Reflexion auf sein eigenes Tun eines Besseren belehren können: der Rechnende muß allerdings alle Posten der Rechnung klar und deutlich im Bewußtsein haben, aber richtig ist seine Rechnung erst, wenn sie stimmt, wie wir, unbewußt einen pythagoreischen Ausdruck anwendend, sagen, d. h. den gegebenen Größenverhältnissen entspricht. Wirkliche Selbstbeobachtung, die solches lehren konnte, wird man bei Descartes vergeblich suchen.

Die Alten sagten schlecht und recht: Wahr sind unsere Gedanken, wenn sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen [3]); die Scholastiker, das subjektive Moment der Wahrheit mit veranschlagend, lehrten: die Wahrheit ist formaliter im Geiste, fundamentaliter in den Dingen, welchen sich der Geist beim Erkennen angleicht [4]). Descartes kann von der Wahrheit in den Dingen nichts wissen: Ding, ens, ist ihm in erster Linie Naturding und ein solches ein

[1]) Bd. I, §. 22, 4. — [2]) Medit. III, p. 15; vgl. Princ. phil. I, 33 sq. p. 9 u. 45, p. 12. — [3]) Plat. Crat., p. 385 b. Ar. Met. IX, 10, 1; Bd. I, §. 26, 3 und §. 36, 3. — [4]) Bd. II, §. 69, 4.

Hause von Korpuskeln, bei welchen von keiner Angleichung unseres Geistes die Rede sein kann. Reminiszenzen der richtigen Vorstellung fehlen bei Descartes trotzdem nicht; wenn er von adäquaten und inäquaten Vorstellungen spricht, so wirkt die Lehre von der Angleichung von Subjekt und Objekt noch unverstanden nach; aber Ernst kann er mit ihr nicht machen, da er sich der Voraussetzungen derselben begeben hat; das sind solche Früchte aus dem Garten der Vorfahren, auf den die Enkel kein Besitzrecht mehr haben.

Die Mangelhaftigkeit seines subjektiven Kriteriums sucht sich nun Descartes durch den Appell an die Wahrhaftigkeit Gottes zu verhehlen; dieser steht dafür gut, daß das klar und deutlich Erkannte wahr ist; aber daß Gott existiert, wissen wir nach Descartes, weil wir eine klare und deutliche Vorstellung davon haben, ein Zirkelschluß, den kein mittelalterlicher Scholar sich gestattet hätte.

Descartes entleert das Bewußtsein alles Inhaltes und versperrt ihm jede Zufuhr, muß es daher zur Quelle der Erkenntnis machen. Das Sichwissen soll die einzige gegebene Wirklichkeit sein, von der zu dem übrigen Wirklichen fortzuschreiten ist; alle Gewißheit soll nur als Reflex der Selbstgewißheit gelten; das Selbstbewußtsein soll das Weltbewußtsein erzeugen. Descartes verkennt die Verschränkung beider: das Vermögen des Geistes, das Gedankliche in den Dingen, also die Wahrheit im Gegebenen zu erfassen, ist dasselbe, welches ihn seine eigenen Gedanken, seinen Wahrheitsbesitz erfassen läßt. Mit Preisgebung der idealen Prinzipien wird gleichsehr die Welt wie das Selbst zum Rätsel[1]).

So vermag Descartes keine Geistesphilosophie als Komplement seiner mechanischen Physik herzustellen. Ein neuerer Denker bemerkt über die Vergeblichkeit seines Unternehmens treffend: „Der Satz cogito ergo sum war ebenso unfruchtbar, als er gewiß war; denn darauf kommt es ja nicht an, daß wir denken, sondern darauf, welche von den vielen Gedanken richtig sind, die alle zusammen im Bewußtsein vorkommen... Die Frage, woran wir die rechtmäßige

[1]) Vgl. Bd. II, §. 71, 5.

Evidenz des Wahren von der täuschenden unterscheiden sollen, erfährt keine neue Beantwortung. Ohne einen methodischen Leitfaden sind wir daher nach wie vor darauf verwiesen, uns umzusehen, welche Gedanken es gibt, die stets und unwandelbar und darum rechtmäßig jenem Kriterium, jenem Kennzeichen der Wahrheit entsprechen... Der Versuch Descartes', einen neuen methodischen Weg zur sicheren Ausbildung der Philosophie zu finden, kann daher für völlig mißlungen gelten [1])."

5. Wenn Descartes die Erkenntnisgebiete, die er verknüpfen wollte, anstatt in der Tiefe, nur an der Oberfläche anfaßte, so hat dies seinen Grund in dem ihm eigenen Mangel an geschichtlichem Verständnisse der Probleme. Er ist ein völlig unhistorischer Geist und hat seiner Schule den mépris du passé vermacht, der ihr oft gerechten Tadel zugezogen hat [2]). Er berührt sich hier mit Bacon, nur daß er fast noch gewaltsamer als dieser die Tradition wegwarf, zu deren Hochhaltung ihn seine Jugendbildung bei den Jesuiten doch hätte bestimmen können. Er ist kein echter Sohn der Renaissance und unberührt von deren historischem Grundzuge. Wie Bacon schätzte er das Altertum gering; die Alten nannte er die Jungen, da wir in Wahrheit die Alten seien; ihre Philosophie sei nur eine Übungsschule des jugendlichen Geistes gewesen. Er spricht sich darüber in der Zuschrift an den Übersetzer seiner Principia philosophiae aus. Platon läßt er einigermaßen gelten, weil er Sokrates' Schüler gewesen und wie dieser gestanden habe, se nihil adhuc certi invenire potuisse; er findet somit als Skeptiker Gnade; dagegen wird Aristoteles scharf getadelt, daß er nicht die gleiche Zurückhaltung zeige; die Unrichtigkeit seiner Prinzipien erhelle daraus, daß man in den Jahrhunderten, in denen man darauf gebaut, nicht weiter gekommen sei. Sehr schlimm ergeht es den Aristotelikern des Mittelalters, welche „Philosophen sein wollten und doch nur mit blindem Eifer ihrem Meister folgten,

---

[1]) H. Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, 1882, S. 1f. — [2]) Über Vicos Protest oben §. 92, 4.

den Sinn seiner Schriften oft entstellten, ihm Ansichten unterlegten, die er verleugnen würde". Wie wenig sich Descartes Zeit nahm, die so Angegriffenen kennen zu lernen, zeigt sein Brief an Mersenne vom Jahre 1640, worin er sagt, er habe seit 20 Jahren keinen Scholastiker mehr gelesen, und es sei ihm nur der Name der Conimbricenses in dunkler Erinnerung[1]). Die Aufschrift auf Descartes' Denkmal in Stockholm: Nullius antiquorum obtrectator ist also nicht so ganz gerechtfertigt. Wenn man Leibniz glauben darf, so trat er anderen auch durch Verschweigen ihrer Verdienste zu nahe: „Er benutzte mehr Bücher, als er sehen lassen wollte, wie sein Stil und die Sachen selbst beweisen; er wußte anderer Gedanken glänzend auszunützen und ich wünschte nur, er hätte es nicht versteckterweise getan"; „sein Ehrgeiz enthielt sich nicht kleinlicher Mittel, die nicht eben edel erscheinen"[2]). Seine Großsprecherei, freilich durch den Zeitgeschmack einigermaßen entschuldigt, ist unerquicklich genug. Er verkündet, daß aus seinen Prinzipien Wahrheiten erfließen werden, an deren Ableitung noch Jahrhunderte zu tun haben werden; in diesem Punkte schlägt er den Ton der späteren Aufklärer an; wie diese macht er sich damit zum unfreiwilligen Belege des Wortes, daß Ausbildung und Einbildung im umgekehrten Verhältnisse stehen.

Die Geringschätzung des Altertums hält ihn aber nicht ab, von der Weisheit zu reden, zu der seine Lehre führen wird, und von der Einheit der Philosophie, die einem Baume gleiche, dessen Wurzeln die Metaphysik, dessen Stamm die Physik, dessen Äste die anderen Wissenschaften, zuhöchst die Ethik, darstellen, was alles einen peinlichen Eindruck macht, wenn man erwägt, wie unorganisch seine eigenen Anschauungen, wie wenig weisheitsmäßig und wie ethisch-indifferent er bei deren Durchführung vorgeht; es sind wieder Früchte aus fremdem Garten, die er noch für ihm gehörig hält.

---

[1]) K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik II, S. 110. — [2]) Leibniz, Phil. W. v. Gerhardt IV, S. 310 u. 312.

Bei seinen überstürzten Neuerungen gibt sich Descartes nicht Rechenschaft darüber, daß er auch die Terminologie neu schaffen müßte, sondern begnügt sich, die bestehende achtlos oder verdrossen zu modeln. „Es ist charakteristisch“, sagt ein neuer Verehrer Descartes', „für seinen Stil, daß er in einem fort Ausdrücke, an deren Sonderung sich der Scharfsinn von Jahrhunderten bezeugt und erfreut hatte, als vollständig gleichbedeutend nebeneinander verwendet. Wir finden z. B. als gleichwertig: notiones sive ideae usw. ... Kann die scholastische Spitzfindigkeit schärfer bekämpft werden, als es durch dieses sive geschieht“[1])? Wir gestehen, in einer solchen Vernachlässigung des Erarbeiteten eher Stumpfheit als Schärfe des Geistes zu erblicken. Wenn jemand, der über Mathematik schreibt, sagen wollte: sinus sive tangens, radix sive logarithmus, so würde man darin keinen scharfsinnigen Protest gegen die überkommene Wissenschaft erblicken, sondern ihm ein Lehrbuch empfehlen, das ihm über diese Dinge Aufschluß gibt.

Es fehlte Descartes außer der philosophischen auch die philologische Bildung, um die Barbarismen der mittelalterlichen Terminologie mit dem Geschmack und der Umsicht auszumerzen, wie es ein Fonseca, Suarez u. a. taten. Daß sich bei seinem Vorgehen „das Alte mit dem Neuen verquickt, woraus natürlich ebenso Halbheiten und Unklarheiten innerhalb des Systems, wie Mißverständnisse für den Draußenstehenden erwachsen“ — muß der Verehrer zugestehen; insbesondere, daß sich in Descartes' Gottesbegriff „die alte, theistisch-ethische und die neue pantheistisch-ontologische Fassung vermengen, die Beweise für die letztere geführt sind, die erstere aber auch festgehalten wird. In der Ontologie aber entsprechen die Ausdrücke Substanz und Attribut keineswegs der eigentlichen Tendenz des Cartesius; denn nach ihnen scheint es, als ob von der Substanz als dem ersten zum Attribut fortgegangen werde, während der Philosoph vielmehr von dem Wirken auf das Sein schließt und so im Grunde die Substanz nur als Hilfsmittel verwenden darf; zu

---

[1]) R. Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, 1879, S. 88.

unzähligen Mißverständnissen führte endlich der Ausdruck des Eingeborenen[1])."

6. Welche Irrwege und Mißgriffe wären Descartes durch die Kenntnis der Alten erspart geblieben! Als ein Mathematiker von spekulativ-religiöser Richtung hätte er, wie Nicolaus von Cues und Bovillus, bei den Pythagoreern viel Wahlverwandtes gefunden, und noch mehr, was ihm zum Korrektiv dienen konnte. Die Worte, in welche die Cartesianer ihre Prinzipien zusammenfaßten:

Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum,

hätten ihn bei den Pythagoreern als Gesinnungsgenossen legitimiert, nur hätte er sich gefallen lassen müssen, daß mens als der *θεὸς ἀεὶ γεωμετρῶν* verstanden wird und mensura als das von diesem in die Dinge gesenkte maßsetzende Prinzip, welches auch Bewegung, Ruhe und Lage bestimmt und dem forschenden Geiste in der Figur meßbar entgegentritt. Dann hätte er auch den objektiven Grund der Erkenntnis kennen gelernt, welche die Deutlichkeit und Klarheit daher erhält, daß sie jenes maßsetzende Daseinselement erfaßt, so daß sie sich bei der mensura beruhigen kann und sich nicht bei der mens als der causa prima Vergewisserung zu holen braucht. Seinem seltsamen Schwanken in bezug auf die Zahl, die er bald mit Occam als modus cogitandi duntaxat ansehen zu müssen meinte, bald mit Platon in das Reich der angeborenen Ideen versetzte, diesem Widerspruche wäre ein Ende gemacht worden, da ihn Philolaos und der Cusaner belehrt hätten, daß die Zahl als ein die Dinge und die Gedanken ordnendes Prinzip ebensowohl im Grunde unserer Seele angelegt ist, als sie unserem Alltagstun zur Verfügung steht[2]). Hier hätte Descartes auch einen Rückhalt gefunden, der ihn davor bewahrte, sich durch die Mechanik den Erkenntnisgehalt der Wahrnehmung rauben zu lassen; die Zahl hat

---

[1]) R. Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, 1879, S. 93. — [2]) Vgl. Bd. I, §. 17, 7 und oben §. 87, 2.

uns auch in Farbe und Ton etwas zu sagen, mehr und Unmittelbareres als uns die Rechnungen über die Schwingungen der Teilchen lehren[1]).

Auch zur platonischen Weisheit hätten aus Descartes' Gedankenkreise Zugänge geführt. Auch Platon hat den Ternar: Gott, Geist und Stoff, dem der moderne Denker die Fassung gibt: Gott, Denken und Ausdehnung. Descartes ist zu seinem Schaden Platoniker, indem er die Materie dem Raume gleichsetzt; er wäre es zu seinem Vorteile gewesen, wenn er den Zusammenhang der drei Prinzipien im Sinne Platons gefaßt, dem Geiste Anteil an Gott, dem Stoffe Anteil am Geiste eingeräumt hätte; dann wären auch die Ideen, die diese Teilnahme vermitteln, vor der Subjektivierung bewahrt geblieben. Es hätte Descartes' Denken an Klarheit und Deutlichkeit sehr gewonnen, wenn er die Unterscheidung, welche die Platoniker zwischen *νοερόν* und *νοητόν*, also dem Intellektuellen und dem Intellegiblen machen, gekannt und begriffen hätte. Nur das *νοερόν* schwebt ihm vor, wenn er von der res cogitans redet; insofern er aber seinen angeborenen Ideen ein Korrelat nicht absprechen kann, braucht er auch ein *νοητόν*, ein Objekt des denkenden Erkennens; er spricht auch von res cogitativae ad mentem pertinentes als Gegenstück zu den res materiales sive quae pertinent ad substantiam extensam[2]). Damit wird die intellegible Ordnung, der Gegenstand der intellektuellen Tätigkeit gestreift, aber Descartes verliert diese Spur sehr schnell wieder und steift sich auf das Begriffspaar: Denken und Ausdehnung, in welchem er eine Tätigkeit und einen Zustand zusammenkoppelt, wovor ihn die Erinnerung an die Elemente der Kategorienlehre hätte bewahren können.

Aristoteles' Kategorientafel hätte er bei einiger Kenntnis der Sache nicht so tumultuarisch durch die Reihe: Substanz, Attribut, Modus zu ersetzen gewagt. Bei seinem Grübeln über das Bewußtsein hätte er von dem alten Meister manches Licht erhalten

---

[1]) Vgl. oben §. 90, 8 und Bd. II, §. 64, 2. — [2]) Princ. phil. I, 48.

können. Dieser kannte die auf die psychischen Akte reflektierende Tätigkeit sehr wohl: „Wer da sieht, wird auch inne, daß er sieht, wer da hört, daß er hört, und wer da geht, daß er geht — und so fort; das Wahrnehmen ist selbst Gegenstand des Wahrnehmens, das Denken des Denkens[1])." Er sprach auch von einem Denken des Denkens schlechthin, *νόησις νοήσεως*, aber schrieb diese Bewußtseinsform nur Gott zu, während er das menschliche Denken als an einen Denkinhalt, *νοητόν*, geknüpft ansah[2]). Er wußte, daß nur „dem Ersten nichts entgegengesetzt ist", also in ihm auch keine Differenzierung von Subjekt und Objekt vorliegt, während Descartes in gewissem Sinne den endlichen Geist zum „Ersten" zu steigern sich unterfängt, wenn er ihm ein Denken ohne aktuierendes Objekt zuspricht, und ihn damit im Grunde zum actus purus macht.

Wenn er damit das Menschliche über sich hinaustreibt, so setzt er andererseits die dingliche Welt zu tief herab, indem er sie nur als das Revier von Druck und Stoß gelten läßt. Der aristotelische Begriff der Materie als der potentia pura, in welcher die Formen angelegt sind, um durch die bewegende Ursache eduziert zu werden, muß Descartes niemals zum Verständnisse gekommen sein, sonst würde er bemerkt haben, wie weit dieses Ergebnis des Tief- und Scharfsinns zugleich seine eigene plumpe Aufstellung hinter sich läßt. Er nimmt eine Vergröberung des Stoffbegriffes vor, von der man kaum begreift, wie sie einen an der *ὕλη νοητή* der Mathematik geschulten Kopf befriedigen konnte; nur der Terrorismus, den damals die Mechanik auf nicht wenige Geister ausübte, macht ein solches Preisgeben von höheren Einsichten verständlich.

Bei den Scholastikern hätte Descartes geradezu sein Cogito ergo sum finden können[3]). Die Selbsterkenntnis war für die christlichen Denker ein stehendes Problem, auf das sie nicht die Sucht zu grübeln, sondern in erster Linie die Gewissenserforschung hinwies, welche der Spekulation den rechten Tiefgang

---

[1]) Ar. Eth. Nic. IX, 9, p. 1170 Bekk. — [2]) Bd. I, §. 34, 4. — [3]) S. Thom. Q. d. de ver. 10, 12 ad 7, vgl. Bd. II, §. 71, 5.

gab[1]). Den Unterschied ihres Verfahrens und Resultates von dem cartesischen charakterisiert J. Kleutgen treffend mit den Worten: „Cartesius hatte die im Denkenden selbst entspringende Gewißheit erkannt, aber geglaubt, sie in ihrem Anfange auf das Dasein des Denkenden beschränken zu müssen, so daß alles, was sonst noch gewiß werden könnte, durch Beweisführungen, die vom eigenen Dasein anhöben, gewiß werden müßte. Wir finden bei den Scholastikern eine viel tiefere und schärfere Theorie des Selbstbewußtseins, als er sie zu geben vermochte, und die sehr bestimmte Lehre, daß alle und jede Gewißheit das Selbstbewußtsein voraussetze, jedoch als Bedingung, nicht als Quell.... Sind die Grundsätze des Denkens nicht, wie die Scholastik behauptet, durch sich selbst ebenso gewiß als einleuchtend, d. h. erkennt die Vernunft nicht, daß sie in denselben objektiv Wahres erkennt, so kann sie auch von keiner gegebenen Wirklichkeit denkend voranschreiten." Im Anschlusse daran kennzeichnet Kleutgen den unechten Idealismus, den Descartes damit aufgebracht und den Neuerern als Erbe hinterlassen hat: „Nicht darin irrte Cartesius und nicht darin wich er von der Scholastik ab, daß er behauptete, vor dem Allgemeinen und Idealen müsse dem Denkenden sein individuelles und konkretes Dasein gewiß sein, sondern darin, daß er von diesem ausgehend jenes erst beweisen wollte. Ebenso irrt aber auch die „idealistische" Philosophie der neueren Zeit nicht darin, daß sie in dem Idealen solches zu erkennen glaubt, das dem Denkenden durch sich selbst gewiß ist, sondern darin, daß sie die Wirklichkeit erst dann meint mit Gewißheit zu erkennen, wenn sie dieselbe, von aller Erfahrung absehend, aus dem Idealen gewinne: sie kann von der idealen Welt ebensowenig zur wirklichen, als Cartesius vom Bewußtsein eigener Wirklichkeit zum Idealen gelangen[2])."

Hätte Descartes die Debatten der Scholastiker über die Universalien erwogen und verstanden, so würde ihm zum Be-

---

[1]) S. Thom. Q. d. de ver. 10, 12 ad 7, vgl. Bd. II, §. 56, 2. — [2]) Die Philosophie der Vorzeit, I², S. 857.

wußtsein gekommen sein, daß er zu gleicher Zeit den Fehlern des Nominalismus und denen des extremen Realismus verfällt; jenes, indem er das Intellegible in den Dingen leugnet, dieses, indem er das Intellektuelle zum Intellegiblen umprägt und so das erschleicht, was er vorher weggeworfen hat, Zwillingsirrtümer, welche wir in der neueren Philosophie allenthalben wiederkehren sehen werden.

---

§. 95.

## Leibniz.

1. Das Problem Descartes': Theologie, Geistes- und Naturphilosophie in Einklang zu bringen, nimmt Leibniz mit weiterem Blicke und ungleich besseren Hilfsmitteln von neuem auf. Er verzettelt nicht seinen Scharfsinn in erzwungener Skepsis, er läßt sich durch kein neologisches Vorurteil die philosophische Überlieferung vergällen, ein ausgesprochen historischer Sinn weist ihn vielmehr darauf hin, in dieser allenthalben Anknüpfungspunkte zu suchen. Es entspricht Leibniz' Vielseitigkeit, wenn er diesem seinem Probleme verschiedene Fassungen gibt. In seinem Entwickelungsgange nahm dasselbe zuerst die Form einer Versöhnung der älteren metaphysischen und der neueren mathematisch-mechanischen Betrachtungsweise an. Er schreibt darüber in vorgerückten Jahren an den französischen Gelehrten Remond de Montmort: „Schon als Kind lernte ich Aristoteles kennen, und selbst die Scholastiker schreckten mich nicht ab, und ich bedauere dies keineswegs. Aber auch Platon nebst Plotin gewährten mir eine gewisse Befriedigung, nicht zu reden von den anderen Alten, bei denen ich Rats erholte. Als ich aber der Trivialschule entwachsen war, warf ich mich auf die Modernen und ich erinnere mich noch eines Spazierganges im Rosental, einem Haine bei Leipzig, wobei ich, im Alter von fünfzehn Jahren, erwog (délibérer), ob ich die substantialen Formen beibehalten sollte. Aber der Mechanismus gewann die Oberhand und bestimmte mich, Mathematik zu studieren, in deren Tiefe ich allerdings erst beim Verkehr mit Huygens in Paris eindrang. Aber als ich nach den

letzten Gründen des Mechanismus und der Bewegungsgesetze forschte, erstaunte ich zu sehen, daß es nicht möglich war, sie in der Mathematik zu finden, sondern daß ich zur Metaphysik zurückkehren mußte; dieses führte mich zu den Entelechien zurück, von der Materie zur Form (au formel[1])."

An anderer Stelle sieht er den Hauptpunkt in der Verbindung der wirkenden und der Zweckursache: „Die Quelle des Mechanismus ist eine primitive Kraft, aber die Bewegungsgesetze, nach denen daraus die Antriebe oder abgeleiteten Kräfte entspringen, erfließen aus dem Begriffe des Guten und des Übels oder aus dem des Angemessensten (convenientissimum). So geschieht es, daß die wirkenden Ursachen von den Zweckursachen abhängen und das Geistige der Natur noch früher ist als das Materielle, weil wir besser in das Innere der Seele, unser Innerstes, als in das des Körpers blicken[2])." Er nennt es durchführbar, Platon, Aristoteles und Demokrit in Einstimmung zu bringen, nur müßten manche der Aufstellungen eines jeden fallen gelassen werden (expungi[3]). Von seiner eigenen Philosophie rühmt er: „Dieses System scheint Platon mit Demokrit zu versöhnen (allier), Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Modernen, die Theologie mit der Moral und der Vernunft; es nimmt das Beste von jeder Seite und geht weiter, als man bisher vorgeschritten ist[4])." Die schönste Frucht dieser Versöhnung sieht er in der Förderung der Religion und der Hintanhaltung einer materiellen Weltanschauung: Je crois d'avoir rendu quelque service à la religion, tant en cela, qu'en ce que j'espère que cela contribuera beaucoup à arrêter le cours d'une philosophie trop materielle, qui commence à s'emparer des esprits, au lieu que je montre, que les raisons des règles de la force viennent de quelque chose de supérieur[5]).

---

[1]) Op. phil. ed. Erdmann, p. 702a; ähnlich in Système nouveau de la Nature Nr. 2—3. Op. p. 124. — [2]) Brief an Bierling 1711. Op. p. 678a. — [3]) Brief an Hansch über die platonische Philosophie. Op. p. 446. — [4]) Nouv. essais I, 1. Op. p. 204a. — [5]) Brief an P. Bouvet. Op. p. 146.

Leibniz erkennt, daß eine Friedensstiftung zwischen den streitenden Systemen nur auf Grund des Friedens zwischen Wissen und Glauben möglich. Nach dem der „Theodicee" beigegebenen Aufsatze: Discours de la conformité de la foi avec la raison, „hatte er darüber eine vollkommen richtige, klare und sichere Anschauung; er spricht wiederholt aus, daß zwischen Vernunfterkenntnis und Offenbarung kein Widerspruch bestehen könne, daß die Glaubenslehren teilweise übervernünftig, aber nicht widervernünftig seien, daß sie als glaubwürdig erwiesen werden können" [1]). Es ist somit der thomistische Standpunkt, den er in dieser Grundfrage einnimmt [2]). Er mißbilligt die Entzweiung von Vernunft und Glauben bei Luther und lobt die neueren protestantischen Theologen, welche deren Vereinigung versuchten [3]). Seine Mitwirkung an den Unionsbestrebungen ist zumeist von der Überzeugung geleitet, daß die Versöhnung der Konfessionen die Hinterlage der konziliatorischen Bestrebungen in der Philosophie und Wissenschaft sei. In einer Jugendschrift: Societas philadelphica entwirft er den Plan eines universalen wissenschaftlichen Vereins, wobei ihm, wie er ausdrücklich bekennt, das Vorbild der Jesuiten vorschwebt; seine nachmaligen Bemühungen um die Gründung von Akademien führen wenigstens zum Teil diese Jugendpläne durch [4]). Mit Jesuiten stand er jederzeit in lebhaftem wissenschaftlichen Verkehr; er nennt in einem Briefe an P. Honorat Fabri [5]) Pardies, De Chales, Berthet, De la Chaise als seine Korrespondenten und bemerkt: Vides, Honorate, egregios vestrae societatis viros a me coli, virtutemque quocunque demum loco repertam in pretio esse debere homini profectum quaerenti [6]). Sein Briefwechsel mit P. Bartholomäus Des Bosses, einem Niederländer, Professor der Philosophie in Köln († 1738), enthält bedeutsame Darlegungen, welche zeigen, daß

---

[1]) Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 894. — [2]) Bd. II, §. 75, 2. — [3]) Discours §. 12 sq. Op. phil. ed. Erdmann, p. 483. — [4]) Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, II, S. 235. — [5]) Oben §. 90, 7. — [6]) Die philos. Schriften von G. W. Leibniz, herausgegeben von C. J. Gerhardt 1880, IV, S. 244 f.

Leibniz mit den aristotelisch-thomistischen Bestrebungen seinerzeit in nahem Kontakt stand; wie sehr dies von der anderen Seite anerkannt wurde, zeigt der Umstand, daß Des Bosses die „Theodicee" ins Lateinische übersetzte, wozu Leibniz ergänzende Bemerkungen machte[1]). Wenn Leibniz den Wunsch ausspricht, daß Petavius' und Thomassins Dogmata theologica fortgeführt und auf die Scholastiker ausgedehnt würden[2]), so spricht sich darin sein Verständnis für die historische Theologie, und in der Würdigung Thomassins die der augustinischen Denkrichtung aus, mit welcher er auch vielfache andere Berührungen hat.

So angesehen, erscheinen Leibniz' Bestrebungen fast als ein Glied jener Reihe von spekulativen Arbeiten, die wir als dem Idealismus der Renaissance angehörend zu verzeichnen hatten, aus welcher Reihe er jedoch heraustritt vermöge seines Anschlusses an Descartes, mit dem er das Problem der Anbildung der mechanischen Naturbetrachtung an eine höhere Weltansicht teilt.

2. Leibniz nimmt in der Geschichte der Mathematik und Physik eine hervorragende Stellung ein. Er faßte die Idee, die Messung, welcher man bisher nur Größen unterzogen hatte, auf die quantitative Veränderung von solchen auszudehnen, und zwar maß er die Veränderung von zusammengesetzten Größen durch die der Teilgrößen, indem er das Verhältnis unendlich kleiner Inkremente beider durch Quotienten ausdrückte; damit ergab sich ihm zugleich die zweite Operation, mittels der Inkremente der Teilgrößen und jener Quotienten die Zunahme der zusammengesetzten Größen zu bestimmen und aus der Summierung der Inkremente diese selbst herzustellen; diese Operationen sind das Differenzieren und das Integrieren und durch sie hat Leibniz der Infinitesimalrechnung neue Gebiete erschlossen, oder, wie er es selbst ausdrückt, „die Sache dahin gebracht, daß man in physico-mathematicis

---

[1]) Des Bosses trug sich mit dem Gedanken, eine spekulative Rechtfertigung der Lehre von den substantialen Formen zu schreiben, wofür er besonders befähigt war. Näheres über ihn bei Hartzheim, Bibliotheca Coloniensis, p. 27 sq. — [2]) Brief an Des Bosses von 1708. Op. ph. p. 454a.

viel übermeistern kann, was man vor diesen anzutasten nicht einmal sich erkühnen dürfe[1])". Er brachte damit zur Durchführung, was die Pythagoreer der Frührenaissance, besonders Nicolaus von Cusa geahnt und gefordert hatten: er gewann ein Mittel zur Charakteristik der Größenveränderungen und damit ein neues zu der der Größen selbst.

Für seine ganze Betrachtungsweise ist das Verfolgen der minimalen Zunahme und Umbildung, das Belauschen der stetig wirkenden Kräfte bezeichnend, und es kommt damit in seine Naturansicht ein dynamisches Element, welches der cartesianischen gefehlt hatte. Die Vorstellung des Mechanismus ist bei Leibniz außerordentlich verfeinert und damit ihre Ausdehnung auf das geistige Gebiet minder verletzend. Der Begriff des Unendlichkleinen dient ihm zur Überbrückung von Gegensätzen aller Art: „Die Ruhe ist ihm eine unendlich kleine Bewegung, die Ähnlichkeit eine verschwindende Unähnlichkeit, die Werke der Natur unterscheiden sich von denen der Kunst durch die unendliche Feinheit der Bildung, weswegen auch das Organische nur ein unendlich kompliziertes Mechanische ist; tatsächliche Wahrheiten sind solche, die sich nur im unendlichen Fortgange auf unmittelbar einleuchtende Gleichungen zurückführen lassen; die Einzelwesen sind dadurch von Gott unterschieden, daß ihre Vollkommenheiten sich bei ihm ohne Schranke finden usw.[2])." Dem Satze der Scholastiker: Natura non dat saltum gewann er neue Seiten ab, indem er lehrte, daß sich jede Veränderung allmählich und durch unendlich viele Mittelglieder vollziehe. Dieses Gesetz der Kontinuität, dessen Entdeckung er sich zuschreiben darf[3]), ist der Vorläufer des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft, das die Physik unserer Zeit gefunden

---

[1]) Op. phil. p. 425 b. — [2]) R. Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, S. 106. — [3]) Op. phil. p. 189, 198, 104, 392 sq. usw. Doch tut er der aristotelischen Lehre vom Werden dabei nicht genug, welche bereits in der mathematischen Evolution das Prototyp der kontinuierlichen Entwickelung gefunden hatte, vgl. An. post. II, 14. *ὥσπερ οὖν γραμμὴ πρὸς στιγμὴν ἔχει, οὕτω τὸ γινόμενον πρὸς τὸ γεγονός· ἐνυπάρχει γὰρ ἄπειρα γεγονότα ἐν γινομένῳ.*

hat[1]). Er modifiziert die cartesianische Aufstellung von dem unveränderlichen Kraftquantum dahin, daß sich nicht bloß dieselbe Größe der lebendigen Kraft, sondern auch dieselbe Quantität des Progresses in jeder einzelnen Richtung unverändert erhalt: lex de conservanda quantitate directionis[2]). Damit wird das Weltgeschehen im ganzen Umfange als vorbestimmt hingestellt, wobei neben den mechanischen auch die freien und die Zweckursachen ihre Stelle erhalten.

Die Übertragung der Anschauung von den minimalen Größen auf die Psychologie gibt ihm ein Mittel an die Hand, den bedenklichen cartesianischen Satz, daß die Seele immer denke, plausibler zu machen. Er eignet sich denselben an, da auch er die spezifische Tätigkeit der Seele in das Denken verlegt, aber er erweitert den Begriff des Denkens in das Unbewußte hinein. Vermöge der „unbewußten Vorstellungen", perceptions insensibles, von denen er sagt, sie seien d'un aussi grand usage dans la pneumatique, que les corpuscules dans la physique, erklärt er den Übergang von Unbewußtheit zum Bewußtsein, von der psychischen Ruhe zur Tätigkeit; die bewußte Vorstellung erscheint dann gleichsam als ein Integral, also als die Ansammlung von unbewußten, minimalen Regungen, psychischen Differentialen. Leibniz hat damit auch der Psychologie neue Gebiete erschlossen und die Hoffnung erweckt, wenigstens gewisse Regionen der inneren Tätigkeit der Messung und selbst der Rechnung zu unterziehen.

Von anderer Seite her hat Leibniz die mathematische Betrachtungsweise auf die Philosophie ausgedehnt in seinem Versuche einer Charakteristik oder Universalschrift, signatura rerum[3]). Er wollte jeden primitiven Begriff durch einen Charakter oder Schriftzug, jede Begriffsverbindung durch eine Formel ausdrücken; die Zeichen sollten so gewählt sein, daß jede fehlerhafte Gedankenkombination zu einer unmöglichen, sich selbst aufhebenden Formel führen sollte. In den

---

[1]) Über das Verhältnis beider; vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 126 f. — [2]) Brief an Arnauld, Op. phil. p. 108, und Brief von Remond, p. 702 b; vgl. p. 133. — [3]) Op. phil. p. 162 sq. u. 98 sq.

Planeten- und Metallzeichen, den Wortbildern der Chinesen und den ägyptischen Hieroglyphen sieht er Anfänge dazu, die nur mit der mathematischen Formelschrift in Verbindung zu setzen wären. Die Voraussetzung ist, daß der Schriftzug das Wesen des Bezeichneten auszudrücken vermag, welche wieder mit der analogen Anschauung zusammenhängt, daß es einst eine Ursprache gegeben, die das Wesen der Dinge benannt habe.

3. Bei seinem Werke der Versöhnung von Theologie und Physik beruft Leibniz die Denker aller Zeiten zu Beratern; des seltsamen Widerspruches, der uns bei Descartes entgegentritt, welcher dem Gegensatze jener Wissenschaften steuern will, aber einen Gegensatz zwischen Gegenwart und Vergangenheit, neuer und abgetaner Philosophie aufrichtet, macht sich Leibniz nicht schuldig. Seine Maxime ist, von jedem zu lernen, und man kann ihm vielseitige Empfänglichkeit nicht absprechen. Mit den Pythagoreern der Renaissance, dem Cusaner und Kepler, hat er vielfache Berührungen[1]), aber er geht auch auf die älteste Form ihrer Anschauungsweise zurück. Er macht Locke gegenüber geltend, daß die Philosophie auch die Sprache des Rätsels, énigme, reden dürfe, wie dies Pythagoras getan[2]). Über die Zahl als Prinzip bemerkt er: „Es ist ein altes Wort, daß Gott alles nach Gewicht, Maß und Zahl geschaffen hat. Nicht alles aber ist wägbar, da nicht alles Wucht hat, anderes entbehrt der Teile, läßt also das Messen nicht zu; aber nichts gibt es, was der Zahl nicht zugänglich wäre (numerum non patiatur). So ist die Zahl gleichsam eine metaphysische Gestalt (figura) und die Arithmetik in gewissem Sinne eine Statik des Alls, welche die Kräfte der Dinge erforschen läßt. Schon seit Pythagoras waren die Menschen überzeugt, daß in den Zahlen große Geheimnisse verborgen liegen; Pythagoras aber hat wahrscheinlich, wie viele andere, so auch diese Anschauung aus dem Morgenlande nach Griechenland gebracht[3]).“ — Im Geiste des Pythagoras bestimmt Leibniz auch

---

[1]) Oben §. 87, 2 u. 3 u. §. 88, 6. — [2]) Nouv. ess. III, 10, 12. Op. phil. p. 329. — [3]) Op. phil. p. 162 a.

seinen ontologischen Grundbegriff: die vorbestimmte Harmonie harmonia praestabilita, nach welchem er geradezu sein System nennt. Das Wort bildet sich ihm erst allmählich zum Kunstausdrucke heraus; er sagt auch communication, accord, consentement, concomitance, Ausdrücke, die mehr oder weniger die musikalische Nebenbedeutung haben, auf welche die Pythagoreer Gewicht legten. Das Prinzip dieses Welteinklanges dient Leibniz dazu, den Eindruck zu erklären, welchen uns das Wirken der Dinge aufeinander macht; er stellt ein faktisches Wirken in Abrede und lehrt ein ursprüngliches Bezogensein aller Vorgänge aufeinander, wofür sich das Gleichnis der Akkorde und Tonfolgen eines Musikstückes, die ebenfalls nicht einander hervorbringen, sondern dem Vordenken des Tondichters entstammen, als das bezeichnendste aufdrängt.

Seine Stellung zu Platon bezeichnet er in dem Briefe an seinen ältesten Schüler Hansch, der ihm eine Schrift über den platonischen Enthusiasmus überreicht hatte[1]). „Keine Philosophie der Alten", bemerkt er, „nähert sich der christlichen mehr, obgleich man jene tadeln muß, welche behaupten, daß Platon mit Christus ganz vereinbar (conciliabilis) sei; aber man muß bei den Alten Nachsicht üben, wenn sie, den Anfang der Dinge, die Schöpfung und die Auferstehung des Leibes nicht lehren, da dies nur durch die Offenbarung gewußt werden kann. Dennoch sind viele Lehren Platons sehr schön: daß es nur eine Ursache von allem gebe, daß im göttlichen Geiste eine intellegible Welt sei, die ich das Gebiet der Ideen (regionem idearum) zu nennen pflege, daß der Gegenstand der Weisheit, *τὰ ὄντως ὄντα*, also die einfachen Substanzen seien, die ich Monaden nenne, und daß sie, einmal hervorgebracht, immer beharren, als *πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς*, worunter Gott und die Seelen, und unter diesen zuhöchst die Geister (mentes) zu verstehen sind, von Gott hervorgebracht als Nachbilder der Göttlichkeit (simulacra divinitatis). Zur Erkenntnis dieser Substanzen

---

[1]) Epistola ad Hanschium de philosophia platonica 1707. Op. phil. LXIV, p. 445—447.

aber bereiten uns die mathematischen Wissenschaften vor, welche von den ewigen, im göttlichen Geiste bewurzelten (radicalis) Wahrheiten handeln; die Sinnendinge und allgemein alle zusammengesetzten Wesen, die ich substantiata nennen möchte, sind vergänglich und es kommt ihnen mehr das Werden als das Sein zu (magis fiunt quam existunt)." Die Gleichsetzung der Monaden mit den Ideen zeigt, daß Leibniz mehr Platoniker sein will, als er sein kann, denn die Monaden, punktuelle Wesen als Kraftquellen gedacht, haben mit den Ideen nur das gemein, daß sie nicht mit den Sinnen zu erfassen sind; auch von einer intellegiblen Welt in Gott kann Leibniz nur in ganz anderem Sinne sprechen als Platon, da er allen Seelenmonaden zuspricht, das All als lebendigen Spiegel zu reflektieren[1]), also eine intellegible Welt in sich zu tragen, so daß die regio idearum so oft gesetzt werden müßte, als es Seelen gibt. — Leibniz spricht weiterhin Platon zu, daß er Gott als Quelle des Wahren und Guten gekannt habe, semper respiciens ad ipsum verum, *αὐτοαληθές*. Er lobt ihn, daß er, ungleich Amalrich von Bena, Spinoza und anderen, der Menschenseele ein wirkliches Dasein, nicht bloß ein Esse ideale in Deo zugeschrieben habe; er faßt seine eigene Übereinstimmung mit dem attischen Weisen in die Sätze zusammen: Mens non par est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi, civis divinae monarchiae, Deo autem nec substantia in universo, simplex scilicet, neque persona in suo regno perit.

Seiner Beistimmung zu Platons Welterklärung aus den Zwecksetzungen Gottes gibt Leibniz einen schwungvollen Ausdruck, als wollte er den Skeptiker Bayle, an den seine Worte gerichtet sind, zu der platonischen Höhe mit sich reißen: „Die wahre Naturlehre muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden. Gott ist der letzte Grund (raison) der Dinge und Gottes Wissen ist das Prinzip der Wissenschaften, gerade wie seine Wesenheit (essence) und sein Wille die Prinzipien der Wesen sind.

[1]) Op. phil. p. 720.

Darauf stehen die bedeutendsten Philosophen fest, aber nur wenige wissen die daraus folgenden Wahrheiten zu finden. Vielleicht wecken diese Funken einen und den anderen und treiben ihn weiter. Es heißt der Philosophie die Weihe geben (sanctifier), wenn man ihre Bäche von der Quelle der göttlichen Attribute herleitet. Weit entfernt, die Zweckursachen und die Anschauung eines mit Weisheit handelnden Wesens zu verbannen, muß man vielmehr in der Physik alles davon ableiten. Das hat Sokrates im Phädon Platons wunderbar ausgesprochen, indem er sich gegen Anaxagoras und andere allzu materielle Philosophen wendet . . . Die Stelle verdient ganz nachgelesen zu werden, denn sie enthält sehr schöne und wohlbegründete Betrachtungen (des réflexions très belles et très solides [1])." Diese erhabene Naturansicht will Leibniz von den Neueren nicht angetastet sehen: „Ich bin gewiß am meisten geneigt, den Modernen gerecht zu werden, allein ich finde, daß sie die Umgestaltung zu weit treiben (qu'ils ont porté la réforme trop loin), so auch darin, daß sie Natur- und Kunstprodukte gleichsetzen, weil sie keine genügend hohe Vorstellung von der Majestät der Natur haben [2])."

Von späteren Platonikern schätzt Leibniz besonders die englischen, er nennt Cudworths Buch un excellent ouvrage und läßt die „plastischen Naturen" als etwas seinen Monaden Analoges gelten [3]). Das Wort: Monade selbst hat er von Henri More angenommen. Chr. Wolff bemerkt darüber: Exemplum ejus secutus est Leibnitius et rerum materialium principia similiter monades vocat, jure potiori, cum ipse non alia agnoscat nisi substantias simplices; unde monades definit, quemadmodum nos ens simplex definimus [4]).

Es war geläufig, Leibniz geradezu als Platoniker zu bezeichnen; so sagt Kant von ihm, daß er „der platonischen Schule anhängig"

---

[1]) Op. phil. p. 106. Derselbe Gedanke in den Discours de métaphysique §. 20, bei Gerhardt IV, p. 446. — [2]) Op. phil. p. 126 a. — [3]) Ib. p. 431 a. — [4]) Cosmologia §. 182.

gewesen, weil er „angeborene reine Verstandesanschauungen, Ideen genannt“, angenommen [1]).

Durch die Monaden will Leibniz aber auch Aristoteles' Entelechien in neuer Gestalt zu Ehren bringen, und dessen Lehre bildet für sein Denken überhaupt einen Orientierungspunkt, woran ihn die absprechenden Urteile der Neuerer nicht beirren. Er schreibt 1669 als junger Mann an Jakob Thomasius: „Ich scheue mich nicht, zu erklären, daß ich in Aristoteles' Büchern *περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως* mehr gutheiße als in Descartes' Meditationen, so wenig bin ich Cartesianer; ja ich möchte wagen, hinzuzufügen, daß jene acht Bücher zu halten sind, ohne der Reformphilosophie zu nahe zu treten (salva philosophia reformata ferri posse). Damit wird dem begegnet, was du über Aristoteles' Unannehmbarkeit behauptest (de Aristotele irreconciliabili nunc disputas). Was nämlich Aristoteles über Materie, Form, Privation, Natur, Raum, Unendliches, Zeit, Bewegung durch Schlüsse feststellt (ratiocinatur), ist zumeist sicher und erwiesen [2]). Er nennt ihn vir magnus et in plerisque verus und profundior, quam multi putant [3]); er nimmt seine Definition der Bewegung gegen die platten Ausfälle Lockes in Schutz [4]). Von seinem Organon sagt er: „Es ist gewiß kein Geringes, daß Aristoteles diese Formen (des Denkens) in unfehlbare Gesetze brachte, mithin der erste in der Tat gewesen ist, der mathematisch außer der Mathematik geschrieben [5]).“ Die traditionelle Logik schlägt Leibniz nicht gering an: „Die neue Logicos, so die alten tadeln und nicht verbessern, lobe ich nicht [6]).“ In der aristotelischen Metaphysik vermißt er nur die Monaden; er schreibt an Des Bosses: Mea doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina scholae peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit. Sed has addo, nullo ipsius doctrinae detrimento; aliud discrimen vix invenies [7]). — Die Einheit der Wissenschaft, welche Aristoteles forderte, indem er die Metaphysik

---

[1]) Anthropologie §. 7. Anm. W. VII, S. 452. — [2]) Op. phil. p. 48 b. — [3]) Ib. p. 159 b. — [4]) Nouv. ess. III, 4, 8. Op. phil. p. 307 b. — [5]) Op. phil. p. 421 b. — [6]) Ib. p. 425 b. — [7]) Ib. p. 740 a.

als Lehre von dem ὂν ᾗ ὂν zu deren Haupte machte, weiß Leibniz wohl zu würdigen, ohne zu verkennen, daß der alte Denker deren Verhältnis zur Theologie noch nicht richtig bestimmt habe: „Alle Realität", heißt es in der Theodicee, „muß auf ein Existentes gegründet sein. Zwar kann ein Atheist ein Geometer sein, aber gäbe es keinen Gott, so gäbe es kein Objekt der Geometrie. Ohne Gott gäbe es kein Wirkliches, ja auch kein Mögliches. Das schließt nicht aus, daß auch solche, welche die Verbindung der Dinge unter sich und mit Gott verkennen, gewisse Wissenschaften verstehen könnten, sie erfassen nur nicht deren Urquelle, die in Gott liegt. Aristoteles hatte sie zwar ebenfalls noch nicht erfaßt, aber etwas ihr Nahekommendes und Vortreffliches aufgestellt, wenn er erkannte, daß die Prinzipien der Einzelwissenschaften von einer höheren Wissenschaft abhängen, die davon Rechenschaft gibt (qui en donne la raison), und diese höhere Wissenschaft muß das Sein und folgerecht die Quelle des Seins, Gott zum Gegenstande haben. Es hat Dreier in Königsberg gut bemerkt, daß die wahre Metaphysik, welche Aristoteles suchte und τὴν ζητουμένην, sein desideratum, nannte, die Theologie war [1])."

Bei solchen Anschauungen mußte Leibniz' Verhältnis zur Scholastik mehr als ein äußerliches sein, und es können seine beistimmenden Äußerungen über dieselbe, welche früher mitgeteilt wurden, nicht befremden [2]). Nicht weniger aber war er den Bestrebungen der Renaissance geöffnet; seine philologische und historische Bildung war um nichts weniger hervorragend, als seine philosophische und naturwissenschaftliche. Er schätzt die historische Bearbeitung der Philosophie, zu der freilich nicht die berufen seien, welche antiquitatis magis quam artis periti, vitas potius quam sententias dederunt [3]). Daß er Steuchus' große, ideengeschichtliche Auffassung würdigte, zeigt sich darin, daß er sich dessen Ausdruck: philosophia

---

[1]) Théod. §. 184. Op. phil. p. 561. — Christian Dreier von 1610 bis 1688, ein Zeit- und Gesinnungsgenosse Hermann Conrings, wie sein Schüler Melchior Zeidler, ein protestantischer Aristoteliker. — [2]) Bd. II, §. 79, 5 u. 84, 8. — [3]) Op. phil. p. 48 a.

perennis aneignete [1]). Er möchte alle Sekten der Philosophie in eine einzige Gemeinschaft der Denker aufheben, wobei ihm die Mathematiker als Muster galten: „bei denen man nicht Euklideer, Archimedeer und Apollonianer unterscheidet“: omnium eadem secta est, sequi aperientem se undecunque veritatem [2]). Er spürt gern dem Auftreten von neu geltenden Einsichten bei den Älteren nach: Demokrit vermutete, ohne das Fernrohr zu haben, daß die Milchstraße aus Sternen besteht; seine und Leukipps Atome sind jetzt an der Tagesordnung: magna nunc contentione refodiuntur; den von Harvey entdeckten Blutumlauf kannte schon ein alter Mönch, aus dessen Handschriften in Venedig Thomas Bertolinus in seinen Institutiones anatomicae berichtet [3]) u. a.

4. In dem Streben nach Anschluß an die Denkarbeit der Jahrhunderte täuscht sich jedoch Leibniz oft über die Vorbedingungen eines solchen. Er bringt den großen Lehrern wohl Sympathie, aber nicht volles Verständnis entgegen und faßt ihre Gedanken nicht in der Tiefe, noch auch gelingt es ihm, sie sich wirklich gegenseitig berichtigen zu lassen.

Er nimmt den pythagoreischen Gedanken von der Weltharmonie auf und spricht damit unseren Tonempfindungen einen nicht geringen Erkenntnisgehalt zu, während er sie doch anderwärts, wie alle Sinnesempfindungen, zu verworrenem Denken herabsetzt. Es ist bei Leibniz die größte Seltsamkeit, daß die Welterklärung ihr höchstes Prinzip der verworrenen Erkenntnis entlehnt, ein Prinzip, das schon im Namen den Gegensatz zur Verworrenheit ausdrückt.

Er will sich Platons Ideenlehre aneignen, verkennt aber, daß er kein Intellegibles als Vorbild der Wirklichkeit annehmen kann; er billigt Platons Hochschätzung der Mathematik, übersieht aber, daß er sich auf der Bahn des Intellektualismus, in die Platon zu geraten drohte, wirklich bewegt. Der Verstand saugt bei

---

[1]) Op. phil. p. 704. — [2]) Die phil. Schriften von Leibniz, herausgegeben von Gerhardt, IV, S. 312. — [3]) Op. phil. p. 67a.

ihm die Sinnlichkeit auf; „die Erfahrung ist nur ein Durchgangspunkt unserer eigenen inneren Entwickelung, die Wahrnehmung nur die Hülle, unter welcher der Gedanke sich selbst erscheint, ehe er zur Deutlichkeit herangereift ist, die Verpuppung, in die er sich für einige Zeit einspinnt, um sich alsbald, wenn ihm die Flügel gewachsen sind, wieder aus ihr zu befreien"[1]. Die Seele zieht ihre Vorstellungen insgesamt aus ihrem eigenen Grunde — de son propre fond[2] — und würde ihr Weltbild produzieren, auch wenn es keine Welt gäbe. Jedes Individuum trägt in seinem Für-sich-sein das ganze All und entwickelt es daselbst. „Das seelische Geschehen hört auf, ein Verkehren mit der Außenwelt zu sein, und bewegt sich ganz bei sich selbst. Es kann nichts in den Menschen von außen hineinkommen, sondern er erlebt in allem sich selbst[3]." Damit kommt Leibniz dem Pseudoidealismus Berkeleys ganz nahe, der nur Seelen und Vorstellungen kennt; seine Lehre ist, so angesehen, mit dem heute üblichen Ausdrucke bezeichnet: Solipsismus, mit dem zu seiner Zeit aufkommenden: Egoismus. Auch Aristoteles und die Scholastiker hatten gelehrt, daß die Seele in gewissem Sinne alles ist, aber sie unterschieden das potentielle und das aktuelle Sein und dachten das Weltbild an die Aktuierung der Potenz durch die Welt geknüpft. Leibniz ist zwar gelegentlich geneigt, den Potenzbegriff aufzunehmen, aber in seinem nominalistischen Denken kann er nicht Wurzel schlagen; er stimmt vielmehr in den Chorus der kurzsichtigen Physiker der Zeit ein, wenn er sagt: Les facultés sans quelque acte, en un mot les pures puissances de l'école, ne sont que des fictions que la nature ne connait point et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions[4]. Die scholastische Lehre von dem Wirken als Aktuierung der Potenz, also nicht als von einem Überspringen, ist ihm unbekannt und er verwirft die causa transiens als wäre der Ausdruck wörtlich zu nehmen: L'action d'une substance sur

---

[1] E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 138, und daselbst die Nachweisungen. — [2] Op. phil. p. 206 b. — [3] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 414. — [4] Op. phil. p. 222 b.

l'autre n'es pas une émission ni une transplantation d'une enteté, comme le vulgaire le conçoit[1]).

Mit dem Potenzbegriffe kommt aber auch der der Materie zu Falle. Wenn bei Platon die ὕλη den Ideen als Korrelat gegenübersteht, weicht Leibniz mit Unrecht in die Geleise der Neuplatoniker ab, welche die letzten materiellen Elemente ebenfalls als geistig faßten und damit die Sinnesinhalte zu Gedanken machten, ein Mißgriff, bei dem Leibniz freilich keinen geringeren Vorgänger als Gregor von Nyssa hatte[2]).

Leibniz wollte von Aristoteles und den Scholastikern lernen, aber legte sich nach seinem Geschmack zurecht, was sie ihm sagten, und überhörte sehr Wichtiges ganz. Seine Monaden sollen die Formen ersetzen, aber haben keine Materie als Widerhalt. Die Seele als Zentralmonade für die den Leib bildenden Monaden ist etwas ganz anderes als die forma corporis, sie ist eine substantia completa, kein Daseinselement wie die Form, vielmehr ähnlich wie bei Descartes bloße Einwohnerin des Leibes, zudem ohne realen Verkehr mit ihm. Völlig entgeht Leibniz die Funktion der Form als Bindeglied von Sein und Erkennen und darum verdunkelt sich ihm das Erkenntnisproblem vollständig. Bei ihm kann sich die Seele nicht die Formen der Dinge assimilieren, denn sie sind nicht ein Intellegibles, sondern ein Intellektuelles, vorstellende unräumliche Atome, die nicht in das Vorstellen eines anderen Wesens eingehen können. Eine ganz unzulängliche Ansicht hat Leibniz vom tätigen Verstande, er schreibt Aristoteles die Ansicht zu, die Averroes darüber aufgestellt hatte[3]), und läßt sie in gewissem Sinne gelten, obwohl er die verwandte Meinung Malebranches ablehnt[4]); er beherzigt somit nicht die von den Scholastikern vertretene Lehre von der dem Individuum immanenten Lichtkraft des tätigen Verstandes. Ihren Wert versteht er nicht, da ihm Sinnlichkeit und Verstand, deren Kooperation jene Kraft erklären

---

[1]) Op. phil. p. 128b; vgl. Bd. II, §. 70, 5. — [2]) Bd. II, §. 58, 6. — [3]) Op. phil. p. 82a. — [4]) Philos. Schr. von Gerhardt IV, S. 455.

soll, gar nicht real verschiedene Vermögen sind, da ihm das sinnliche Erkennen lediglich als verworrenes Denken gilt, das, um sich zu klären, keines aktiven Eingreifens des Verstandes bedarf. Mit dem tätigen Verstande gibt er aber auch das intuitive geistige Erkennen preis, zu dem er doch in seinem Prinzip der Harmonie selber greifen muß.

Ein Lehrstück, dessen Aufstellung man Leibniz gemeinhin als Verdienst anzurechnen pflegt, ist der Satz vom zureichenden Grunde. Derselbe geht auf die stoische Lehre vom λόγος zurück, welcher schon Cicero die Fassung eines allgemeinen Gesetzes gegeben hatte[1]). Dieses ist aber kein novum, sondern, näher betrachtet, nur ein Rest der vollständigeren aristotelischen Anschauung. Leibniz stellt jenen Satz den Sätzen der Identität und des Widerspruchs ergänzend zur Seite, womit jedoch nur eine Verschiebung, keine Bereicherung gegeben ist. Der „zureichende Grund", die ratio sufficiens, ist nichts anderes als die causa efficiens; ihr Gegenstück aber ist die causa formalis, welche die Wesenheit gibt, wie jene die Wirklichkeit. Die Formalursache hat nun für Leibniz, obwohl er mit ihr liebäugelt, keine durchgreifende Geltung; er schiebt daher mit einer *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* jene logischen Grundsätze neben das metaphysische Prinzip der wirkenden Ursache. Er hat zwar recht, wenn er sagt: Es ist zweierlei, daß die Dinge denkbar sind, und daß sie wirklich sind, aber er drückt die Denkbarkeit zur Widerspruchslosigkeit herab, während sie in Wahrheit von der Formalursache stammt; die Dinge sind denkbar, weil sie vermöge ihrer Form aus dem Gedanken sind, und sie sind wirklich, weil sie durch wirkende Ursachen aktuiert werden.

Ein bis auf den Grund dringendes Studium der großen Scholastiker kann man Leibniz nicht zusprechen, ein solches würde ihn den Realismus derselben haben würdigen lassen, dem er zwar nicht abgeneigt ist, dessen Zugang ihm aber seine nominalistische

[1]) Cic. de divin. II, 28: Quidquid oritur, qualecunque est, causam habeat a natura necesse est ... Si nullam reperies: illud tamen exploratum habeto, nihil fieri potuisse sine causa.

Denkweise abschneidet. Wenn Leibniz mit dem forcierten Nominalismus eines Nizolius und Hobbes oder dem platten eines Locke zu tun hat, regt sich das Verständnis des Besseren in ihm, er schämt sich sozusagen, an solcher Armseligkeit teilzuhaben. Er räumt dann ein, daß der Nominalismus die Wissenschaften aufhebt: Admissa sententia nominalium evertuntur scientiae, et sceptici vicere. Wenn die Universalien nichts sind als die Zusammenfassung der Einzeldinge, dann gibt es keine Demonstration [1]). Er nimmt Locke gegenüber Begriffe wie humanitas, divinitas als inhaltsvoll in Schutz, weil sie die menschliche, die göttliche Natur, also etwas Reales ausdrücken [2]). Zu der Bemerkung Lockes, daß der Begriff Pferd deutlich und gültig, der Begriff Gerechtigkeit dunkel und schwankend sei, bemerkt er: „Die Eigenschaften des Geistes sind um nichts weniger reell als die des Körpers; es ist wahr, daß man die Gerechtigkeit nicht sehen kann wie ein Pferd, aber man versteht sie darum nicht weniger, oder vielmehr noch besser: sie ist nicht weniger in den Handlungen, als die Geradheit und Schiefheit in den Bewegungen, mag man auf sie reflektieren oder nicht [3]).“ Er lobt die altrömischen Juristen, daß sie von den Rechten wie von Dingen sprechen, da diese in Wahrheit res incorporales sind [4]). Er erkennt eine Wesenheit, Wahrheit, ratio, in den Dingen an, auf welcher unsere Urteile a priori fußen: Particulièrement et par excellence on l'appelle raison, si c'est la cause non seulement de notre jugement, mais encore de la verité même, ce qu'on appelle aussi raison a priori, et la cause dans les choses répond à la raison dans les verités [5]). Er betont die Realität dessen, was die Gattungen und Arten bildet, und was wir als Allgemeinbegriff fassen: La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette

---

[1]) Praef. ad Niz. Antil. §. 32. Op. phil. p. 69—71. — [2]) Op. phil. p. 325. — [3]) Den Anlaß der Debatte gab Cic. de leg. I, 17, 45. An arboris aut equi ingenium natura probabimus, ingenia juvenum non item? cet. — [4]) Op. phil. p. 310. — [5]) Nouv. Ess. IV, 17, 1. Op. phil. p. 393 a.

ressemblance est une réalité . . . pourquoi donc n'y point chercher aussi l'essence des genres et des espèces?[1]).

Man fragt sich, wie Leibniz, bei so heller Einsicht, das elende Buch des Nizolius wieder abdrucken ließ und Hobbes, sowie Locke nicht prinzipiell und energisch entgegentrat. Der Grund liegt darin, daß sein Realismus gar nicht ernst gemeint ist, da sein System den Wesenheiten keine Daseinsform zusprechen konnte, vielmehr nur Einzelexistenz kennt, also keine andere als die nominalistische Auffassung zuläßt. Leibniz kann zwar von res incorporeae sprechen, aber diese sind lediglich die letzten Bestandteile der Körper; diese Bestandteile haben eine Wesenheit oder ratio, aber daß sie dieselbe mit anderen teilen, also Arten und Gattungen bilden, ist für sie bedeutungslos; der Begriff bleibt eine Zusammenfassung von Gleichförmigkeiten, und was ihm in der Wirklichkeit entspricht, ist kein konstitutives Element der Dinge. An der konsequenten Lehre des scholastischen Realismus gemessen, erscheint nur ein Teil von Leibniz' Aufstellungen haltbar, während ein anderer hinfällig wird. „Richtig ist", sagt Haffner, „daß jede Substanz wesentlich mit Kraft verbunden sei; das hat die Scholastik stets gelehrt, indem sie das operari (actus secundus) als wesentliches Ziel und notwendige Folge des Esse (actus primus) darstellte. Richtig ist auch, daß alles individuiert ist; auch das hat die Scholastik mit Aristoteles gelehrt. Richtig ist endlich, daß die Elemente aller Zusammensetzung durch Schöpfung hervorgebracht und nur durch Vernichtung aufgehoben werden können. Unrichtig ist aber, wenn Leibniz die Kraft mit dem Sein der Substanz identifiziert, die Individualität mit der physischen und sogar metaphysischen Einfachheit verwechselt, die Passivität oder Rezeptivität der Substanzen leugnet, die Aktivität überhaupt als Vorstellen bezeichnet, den Unterschied des körperlichen und geistigen Seins nur als relativen darstellt, Materie wie Ausdehnung und Widerstandskraft zu Phänomenen macht und den realen Causalnexus zwischen den Geschöpfen aufhebt. Mit diesen

[1]) Nouv. Ess. IV, 17, 1. Op. phil. p. 305.

Bestimmungen hat er die Ontologie nicht vertieft, sondern gänzlich zerstört [1])".

5. Die Art und Weise, wie Leibniz die mechanische Naturansicht mit der höheren Weltauffassung verbindet, ist noch weniger glücklich, als der Versuch des Anschlusses an die großen Vorgänger. Schon das Vorhaben, Demokrit mit Aristoteles zu versöhnen, weist auf eine falsche Fassung der Aufgabe hin, die von der Überschätzung des Mechanismus herrührt. Leibniz gesteht den Atomisten zu, daß die letzten Elemente durch Teilung zu finden seien; mag er seine Monaden auch nicht nach Art der Atome räumlich, sondern punktuell denken, so sind sie doch gleich diesen solche Bestandteile der Dinge, bei denen die Analyse stehen zu bleiben hat, so daß sie als einfach zu gelten haben. Wenn Leibniz die Monaden beseelt und stets tätig denkt, so ist damit für die Abwehr des Materialismus nichts gewonnen; ein Verfechter des letzteren kann diese Beseelung der Massenteilchen als poetische Zugabe in den Kauf nehmen; was er leugnet, ist, daß die Massenteilchen durch ein übersinnliches Prinzip zu Gebilden gestaltet werden, und ein solches mutet ihm Leibniz nicht zu anzunehmen. Dieser begnügt sich zu lehren: Die letzten Elemente der Dinge sind übersinnlich, intellektuell, spontan tätig; ihr Bezogensein aufeinander reicht aus, die Dinge zu erklären. Es ist, als wenn jemand einen Text erklärt zu haben glaubte, wenn er dartut, daß jeder Buchstabe einen Sinn hat, oder ein Gemälde, wenn er aufweist, daß jede Farbe etwas bedeutet. Er hat an sich nicht Unrecht, aber er verfehlt den Hauptpunkt: Der Sinn der Stelle, zu dessen Ausdruck die Wörter und Buchstaben aufgeboten wurden, die Idee des Gemäldes, in deren Dienste Zeichnung und Farbengebung stehen, sind hier die gestaltenden und erklärenden Prinzipien, und von den Dingen gilt das gleiche; ihre Bestandteile sind durch die Formen gebunden, und den Formen gegenüber ist der Stoff formlos, rezeptiv, der Bestimmung harrend. Wird dieser Gegensatz verwischt, so wird mit der Beseelung und Begeistung der

---

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 887.

einzelnen Stoffteile gar nichts gewonnen; sie bleiben eine unverbundene Vielheit und folgen ihren Gesetzen, unfähig, ein übergreifendes, höheres Gesetz, Prinzip aufzunehmen und sich ihm zu konformieren. Die Leibnizschen Dinge sind Maschinen aus Seelen, nicht beseelte Organismen; sie bestehen aus Denkwesen, sind aber nicht vom Gedanken gebaut. Die idealen Bestimmungen werden hier verschwendet, um den Mechanismus und die Materie zu veredeln und damit zu verselbständigen, und die Frucht dieser Bemühung fällt schließlich dem Materialismus in den Schoß.

Leibniz' Weltanschauung ist weder organisch, noch geistig, weil er den Gegensatz zwischen den blindwirkenden Kräften und den Zweckwirkungen und den anderen zwischen Stoff und Gedanke durch Ineinanderschieben ihrer Glieder aufhebt. Die Teleologie möchte er zwar gern beibehalten, allein mit Preisgebung der Form fällt auch der Zweck, welcher dienende, bestimmbare Mittel verlangt, wie die Form einen empfänglichen Stoff. Eine nicht minder bedenkliche Folge seines Unternehmens, den Mechanismus aus Seelen aufzubauen, ist das Gegenstück dazu: die Seele als Mechanismus zu fassen. Er nennt sie „einen spirituellen Automaten [1])"; die Seelenvorgänge laufen nach ihm wie ein Uhrwerk ab [2]). Das Bedenken, daß damit die Seele aufhört, selbsttätig und selbstmächtig zu sein, beschwichtigt er damit, daß er ihr Handeln, also ihr inneres Ablaufen, als durch Finalursachen bestimmt denkt, während der Körper machinalement nach wirkenden Ursachen handelt derart, daß beides parallel geht [3]).

Parallel laufen bei Leibniz überhaupt alle Betätigungen der Monaden; er vermeidet durch diese Bestimmung wohl den Wirrwarr von sich kreuzenden Kräften, mit denen die mechanische Welterklärung operiert, aber zur Form gelangt er so wenig wie diese; aus Parallelen werden keine Figuren, wenn man auch in jede Parallele das Gesetz aller Figuren hineindenkt, gerade wie aus autonomen Individuen keine Rechtsgesellschaft wird.

---

[1]) Theod. §. 403. Op. phil p. 620; vgl. Ib. p. 127 b. — [2]) Ib. p. 430 a. — [3]) Ib. p. 774 b.

Leibniz' Versuch, den Mechanismus dem Gedanken zu unterwerfen, führt zu dem Gegenteile des Beabsichtigten: der Mechanismus überwältigt das Gedankliche. „Die Größen und Werte des Geistes", sagt Eucken treffend, „sollen die der Natur beherrschen; in Wahrheit aber bemächtigen sich Naturbegriffe des Geisteslebens und verändern es aufs erheblichste gegen den Bestand, den es äußerlich zur Schau trägt[1])."

So hart es klingt, einem so großen Denker wie Leibniz Synkretismus vorzuwerfen, so wohlbegründet ist es doch. Er will Unvereinbares verschmelzen: ideale Prinzipien und mechanische Ansichten, Entelechienlehre und Atomistik, die Erbschaft der Weisen und die Aufstellungen der Halbdenker. Worin sein Synkretismus am kenntlichsten zutage tritt, ist seine Terminologie. „Es bleibt", gesteht Eucken, „ein gewisses Schwanken zwischen Fremdem und Eigenem, infolgedessen sogar die spekulativen Grundgedanken Nichtzugehöriges aufnehmen, sich abschwächen und ihre Schneide verlieren; von hier angesehen liegt meist eine Verschmelzung verschiedener Weltbilder, nicht eine einzige innerlich zusammenhängende Welt vor unseren Augen ... Die Gestaltungskraft eines Aristoteles war ihm einmal nicht gegeben, tadle ihn deswegen, wer Lust hat[2])." Leibniz verdient nicht getadelt zu werden, ja nicht einmal, daß man ihm die Gestaltungskraft absprече; die Schuld liegt an seinen Prämissen und dem undurchführbaren Unternehmen, das sie ihm aufdrängten; Aristoteles hatte massiven und homogenen Baustoff, Leibniz suchte eben solchen, ließ sich aber von seiner Zeit auch nichtsnutzigen aufdrängen. Er wollte durch unzulässige Friedensstiftungen den Verfall der philosophischen Bildung aufhalten, was nicht gelingen konnte. Er war zu irenisch gestimmt und ließ auch Falsches und Schlechtes gelten. Das „Landgraf, werde hart", wäre bei ihm an der Stelle gewesen.

Derselbe Historiker gibt zu, daß Leibniz' Apologetik durch den Zwiespalt zwischen den mathematisch-physikalisch gefaßten Grund-

---

[1]) Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 417. — [2]) Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, S. 103.

begriffen und dem ethisch-teleologischen Zielpunkte hinfällig wird: „Was hier erwiesen wird, ist etwas ganz anderes, als dasjenige, worauf das Bemühen ging; es sind lauter Begriffe von Kraft und Sein, die Leibniz verteidigt, Wertbegriffe aber, deren Realität er dargetan zu haben vermeint. Er wirft sich zum Beschützer angegriffener ethischer Grundüberzeugungen auf, aber gestaltet dieselben in der Abwehr also um, daß der Streitpunkt ganz verschoben ist. Ein wirklicher Anhänger des Alten könnte sogar in Zweifel kommen, ob die Verteidigung vielleicht nicht noch zerstörender wirke als der Angriff. Begriffe wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Vernünftigkeit der Weltordnung, Zweck, Wunder usw. werden in der Erörterung des Philosophen etwas ganz anderes, als sie dem allgemeinen Bewußtsein waren. In seinem Schaffen ist also auch hier zwischen bewußtem Ziel und tatsächlicher Leistung eine nicht geringe Differenz[1]."

6. In bezug auf das religiöse und theologische Element, dem Leibniz Rechnung zu tragen bestrebt ist, verfällt er in denselben Fehler wie Descartes: er verkennt, daß die christlichen Wahrheiten eine Reihe von spekulativen Elementen in sich schließen, die nicht abgewiesen werden können, wenn man sich jene aneignen will. Im Grunde sind hier seine Mißgriffe eher zu entschuldigen als bei Descartes, da ihm als Protestanten von Haus aus der Gedanke einer christlichen Spekulation fern lag, allein sein Verkehr mit katholischen Gelehrten hätte ihn eines Besseren belehren können. So hoch er die rationale Theologie schätzt, so stellt er doch seine ontologischen Bestimmungen ohne Rücksicht auf dieselbe fest, hierin den Scholastikern am fernsten stehend, welche die ontologischen Prinzipien in stetem Hinblicke auf die Gotteslehre entwickelten[2]. Leibniz gibt seinen Monaden Attribute, welche ihn die Erinnerung an die elementarsten Sätze der Lehrbücher in den Abschnitten de Deo als unzulässig erkennen lassen konnte. Die Monaden sollen schlechthin einfach und rein geistig sein, Bestimmungen, die nur Gott

---

[1]) A. a. O., S. 108. — [2]) Bd. II, § 76, 2.

zukommen, wie denn Leibniz gelegentlich selbst die Seelenmonaden „kleine Götter" nennt[1]), und bemerkt, eine Seele, die völlig deutliche Vorstellungen hätte, wäre Gott[2]). Ihre Substanz soll mit ihrer Kraft zusammenfallen, ihr Wesen soll Wirken, Vorstellen sein, als ob die Sätze, daß in Gott die essentia zugleich potentia activa und intellegentia ist, welche die christliche Theologie auf Grund der Hl. Schrift aufgestellt[3]), auf endliche Wesen übertragen werden dürften. Leibniz hätte schon durch jene Bestimmungen der Theologie sich abhalten lassen sollen, die Monaden zum actus purus zu steigern, und er wäre dann von selbst auf die potentia als Komplement des actus der endlichen Wesen hingewiesen worden.

Seine Theodicee enthält trotzdem erhabene Gedanken und stützt sich zum Teil auf thomistische Lehren, so in der Anschauung, daß zwischen dem Reiche der Natur und der Gnade eine Harmonie besteht, und in der anderen, daß die Vielheit der Dinge auf der vielfachen Nachahmbarkeit der göttlichen Wesenheit beruht[4]); allein Leibniz eignet sich nicht zugleich die ontologischen Bestimmungen an, die jene Anschauungen tragen. Seine Schöpfungslehre verdirbt er sich durch den Begriff der möglichen Welten, aus denen Gottes Wille die wirkliche als die beste gewählt hat und wählen mußte. Die Theologen, sowohl die antiken als die christlichen, sprechen von einer intellegiblen Welt, die im Geiste Gottes der wirklichen vorausging; Leibniz will sie überbieten, gerät aber dadurch in anthropomorphische Vorstellungen. Wenn wir bei Platon den Demiurgen spannen, drechseln, glätten sehen, so sehen wir bei Leibniz den göttlichen Architekten Entwürfe über Entwürfe machen, verwerfen, verbessern, endlich das Rechte finden. Das Rechte und Gute tritt aber dabei aus dem Geiste des Schöpfers noch mehr heraus als bei Platon, der ihn darauf hinblicken läßt, und der Satz von der perseitas boni wird übertrieben. Zudem ist bei Platon alles einfacher, weil bei ihm die Schöpfergedanken die Materie zum Substrate

---

[1]) Op. phil. p. 187 b. — [2]) Ib. p. 187 b. — [3]) Bd. II, §. 70, 3; vgl. §. 54, 3 u. 57, 2 — [4]) Bd. II, §. 70, 2 a. E.

haben und es sich um Formen eines Stoffes handelt, während es bei Leibniz eigentlich auf die Aufstellung und Adjustierung unzähliger Maschinen ankommt, deren jede ein Kosmos ist, und die doch erst in ihrer Verbindung den Kosmos ergeben sollen.

Die Künstlichkeit von Leibniz' Aufstellungen hat mehrfach den Zweifel hervorgerufen, ob es ihm mit seiner Lehre voller Ernst sei; Herder nennt ihn in der „Adrasteia" einen „Dichter in der Metaphysik", der eine göttlich-künstliche Welt ersonnen, mit welcher er den Schwierigkeiten der Cartesius, Spinoza und Epikur zu entkommen suchte; Schiller bezeichnet in seiner „Philosophie der Physiologie" die prästabilierte Harmonie als „einen witzigen Einfall eines feinen Kopfes, dem er selbst nimmermehr glaubte". Man würde nun allerdings dem kühnen Denker Unrecht tun, wenn man sein System als bloßes Spiel des Scharfsinns hinstellen wollte; aber richtig ist doch, daß er den heiligen Ernst, der einen Augustinus und Thomas leitete, nicht mehr besaß; dazu war er zu sehr *πολύτροπος, ὃς μάλα πολλὰ πλάγχθη*, und es lag ihm bei der Spekulation ebensoviel an der freudigen und glänzenden Betätigung der Geisteskraft, als an der Erarbeitung der Wahrheit.

Das Christentum ist in ihm weder als Glaubenssubstanz, noch als Gesetz lebendig, wie dies nicht anders zu erwarten ist[1]; aber auch das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das der ältere Protestantismus dem inneren Leben gelassen hatte, kommt bei Leibniz' gesteigertem Selbstbewußtsein und seiner Schaffenslust nicht zur Geltung, wie es denn in seiner Einseitigkeit der entgegengesetzten nirgend standhalten konnte. Es gilt von diesen Philosophen, was Arnobius den Neuplatonikern zuruft: „Ihr sucht das Heil eurer Seelen in euch selbst und vermeint, ihr werdet Götter sein, kraft des angeborenen

---

[1]) Leibniz' kirchliche Unionspläne sind katholischerseits manchmal überschätzt worden. Darüber ist zu vergleichen F. X. Kiefl, Professor in Passau, „Der Friedensplan des L. zur Wiedervereinigung der getrennten christlichen Kirchen", Paderborn 1903, und die Rez. d. Buches in der Theol. Revue, Münster 1904, Nr. 15 u. 16, von Lauchert. Das Motiv von L. war ein edles, patriotisches, aber als Boden der Verständigung hatte er nur eine rationalistische Religionsansicht.

Triebes; ihr meint, es wüchsen euch die Schwingen von selbst, um gen Himmel aufzusteigen[1])." Was Leibniz vom Christentum assimiliert, ist der Gedanke der Überlegenheit des Geistigen über die Natur, der Erhöhung des Menschen über die niedere Kreatur und der Zug zur Vervollkommnung; aber ein Jenseits und eine spirituelle Lebensordnung im Diesseits, mit der Hinordnung auf den Frieden in Gott, bleiben ihm fremd. Wenn er von Erhöhung des Wesens spricht, so ist nur ein „unablässiges Aufsteigen zu immer neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten" gemeint, eine vollere Kraftentwickelung, eine Steigerung des Lebensprozesses. Mit Recht hat man bei Leibniz die Anfänge des modernen Kulturideals erblickt, welches nur auf Kraftentwickelung geht und in deren Energie und Fülle, nicht aber in der Richtung und Hinordnung des Handelns und Schaffens dessen Wertmesser sucht. Leibniz wollte ernstlich den Glauben halten und stützen, und er spricht energisch gegen die von Locke vertretene Toleranz, unter deren Deckmantel sich grundstürzende Ansichten einschleichen können[2]), allein seine Schutzwehren sind hinfällig, ja man möchte sagen: sie sind eher Brücken und Leitern, auf denen der Feind aufklimmen kann. Der englischen Aufklärung, welche das autonome räsonnierende Subjekt auf den Thron setzt, kann der Leibnizsche Kulturbegriff nicht entgegengestellt werden, weil er selbst autonomistisch ist; der Reduktion des Denkens auf das Wahrnehmen arbeitet Leibniz vor, obwohl er die entgegengesetzte Reduktion vornimmt, indem auch er die Unterschiede der beiden Erkenntniskräfte verwischt. Gleich sehr ebnet er dem französischen Materialismus die Bahn dadurch, daß er die Seele mit den Stoffelementen unter dem gemeinsamen Begriff der Monade zusammenfaßt; die Materialisierung der Seele verliert damit ihr Abschreckendes. „Der Schulfuchs", bemerkt Fr. Lange richtig, „schluckt die Monadenlehre gemütlich herunter, welche die menschliche Seele für gleichartig erklärt mit allen Wesen des Universums bis

---

[1]) Arn. adv. gent. II, p. 38; vgl. Bd. II, §. 58, 6. — [2]) Nouv. Ess. IV, 16. Op. phil. p. 386, eine sehr gehaltreiche Äußerung, welche heute doppelte Beherzigung verdient.

zum Stäubchen herab, die alle in sich das Universum spiegeln, alle für sich kleine Götter sind [1])." Der intellektuelle Apparat der Monadenlehre ist bald beiseite geschoben, die Weltspiegel trüben sich schnell, und aus den punktuellen Kraftquellen werden unversehens ausgedehnte Atome. Die deutsche Aufklärung hat Leibniz in keiner Weise hintangehalten, sondern vielmehr so vorbereitet, daß man ihn als deren Vater bezeichnen konnte. Sein Vollkommenheitsideal ist rationalistisch und eudämonistisch; sein Individualismus stellt das Einzelwesen auf sich und entwertet die sozialen Verbände; der Halt, den er selbst an seinem geschichtlichen Interesse besaß, ging den Nachfolgern schnell verloren, die populäre Form, deren sich Leibniz enthielt, konnten sie unschwer aus Eigenem zugeben.

Auch die völlige Entartung des Idealismus, welche bei Kant eintritt, hat Leibniz' unechter Idealismus vorbereitet, obwohl Kant diesen als Stemmpunkt benutzt. Kant geht auf Zerstörung der Leibniz-Wolffschen Metaphysik aus, und beachtet darum die Anknüpfungspunkte nicht, die sie seinen eigenen Aufstellungen darbietet. Leibniz lehrte wie Kant die Phänomenalität des Raumes; dieser ist ihm ein phaenomenon bene fundatum, ein unvermeidlicher Schein; allerdings wird nicht so weit gegangen, den Monaden jede Beziehung zum Raume abzusprechen, aber die ältere Anschauung, daß der Raum wie jede Kategorie zugleich Seinsform und Erkenntnisform ist, wird von Leibniz verlassen und damit erhält Kant Vorschub. Ferner stellte Leibniz eine Einwirkung der Dinge aufeinander in Abrede, da vielmehr nur ein Bezogensein derselben in die vorbestimmte Weltordnung vorliege; danach wäre die Verknüpfung, in der wir in Ursache und Wirkung sehen, unser Werk, also ebenfalls ein phaenomenon bene fundatum, dessen Realgehalt ein anderer, nämlich die prästabilierte Harmonie ist. Dann ist es kein so großer Sprung, wenn Kant die Kausalität zu unserer Kategorie macht, wobei er freilich vergißt zu sagen, welcher Realbestand ihre Anwendung regelt. Auch in der Ethik arbeitet Leibniz

---

[1]) Fr. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 219.

seinem kritischen Nachfolger vor; das Individuum, welches den Drang der Vervollkommnung als Kompaß in sich trägt, und dem keinerlei Norm und Aufgabe von Außen kommt, ist der Vorfahr des kantischen Pflichtenhelden, der das Gesetz aus sich schöpft; auch hier besaß freilich Leibniz mehr als Kant, da er wenigstens ein strebendes Individuum kennt, während man bei dem Kantschen Pflichterzeuger und -erfüller gar keine Antriebe zum Handeln entdecken kann. Man kann zwar nicht sagen, daß Leibniz die Kantschen Paradoxa antizipiert habe, wozu er zu besonnen ist, aber er prädisponierte die Geister zu deren Aufnahme. Die Autonomie, welche ihr Augenmerk war, kam im Grunde schon der Monade, dem kleinen Gotte, zu; die aristotelische Entelechie ist nur automorph, nicht autonom, denn der Prozeß, dem sie die Verwirklichung dankt, kommt ihr von einer höheren Ordnung, von der man nun nichts mehr wissen wollte. Noch bei den Fortbildnern Kants zeigen sich Analoga Leibnizscher Lehren, wobei ein historischer Zusammenhang nicht ausgeschlossen ist. Wenn Fichte das Sein aus dem Tun, Hegel die Wirklichkeit aus der Denkbewegung erklärt, so sind sie die Erben des Monadologen, der das Wesen der Substanz in die Kraft setzt. Nach Kant ging das Szepter auf Spinoza über, den Leibniz allerdings weder beeinflußt, noch gutgeheißen hat, im Gegenteil hat seine Lehre den Spinozismus zeitweilig hintangehalten. Allein, schon die Erscheinung, daß beide in manchen Köpfen, darunter ein Lessing, ein Schiller, miteinander verschmelzen konnten, zeigt, daß der Gegensatz kein wurzelhafter war; die Monaden sind der Gefahr, von der sie umspannenden Weltordnung aufgesogen zu werden, nicht so entrückt, wie es scheinen kann; und andererseits hat neben Spinozas Substanz das autonome Individuum ganz wohl Platz. Leibniz' Wort: „Spinoza hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe[1]", ist stolz und verzagt zugleich; es stünde schlimm, wenn dieses hinfällige Produkt einer klügelnden Ontologie die einzige Schutzwehr gegen Spinozas Angriffe auf die idealen

---

[1]) Op. phil. p. 720; vgl. oben §. 93, 4.

Güter der Menschheit wäre. Wer für diese zielbewußt eintritt, wird sagen: Spinoza hätte Recht, wenn es keinen Gott, keinen Kosmos, keine wahrheit- und heilsuchende Seele gäbe, sondern nur den Übermenschen, der das Nichts zum Herold seiner Selbstherrlichkait stempelt.

Leibniz hat die Philosophie in mehr als einem Betracht bereichert; wenn Denker, wie Herbart und Lotze, auf ihn zurückgriffen, so zeigt dies, wie viel er noch dem 19. Jahrhundert zu bieten hatte. Die bedeutsamste Lehre aber, die aus seinen Bestrebungen zu entnehmen ist, bleibt die, daß so umfassende Kenntnis, so eminenter Scharfsinn, verbunden zudem mit dem Willen, den Besitzstand der Philosophie zu bewahren, doch nicht zu deren Erneuerung ausreichen, wenn nicht die Einsicht dazutritt, daß dieser Besitzstand ein organisches Ganzes bildet, dessen Perennität von einem Gesetz getragen ist, welches fremdartige Anbildungen ausschließt.

---

§. 96.

## Spinoza.

1. Eine sinnreiche Fabel, erzählt von einem Apfel, den ein glücklicher Finder einem Stärkeren überlassen mußte, welcher doch auch seiner Beute nicht froh wurde, da er sie vom Wurm zerfressen sah, der ihm höhnisch zurief: „Der Apfel, der ist mein!" Die Schicksale der Spekulation im 17. Jahrhundert können daran erinnern; Descartes glaubte die Philosophie der Zukunft gefunden zu haben, der stärkere Leibniz nahm sie für sich in Anspruch, Spinoza aber grinste beide an: „Ihr sahet nur die Schale dieser Frucht, ich kenne und habe das Innere, der Apfel, der ist mein". — Bei Spinoza tritt die Unechtheit jenes Idealismus, den seine Vorgänger gesucht hatten, zutage; die höheren Elemente zeigen sich unhaltbar, die niederziehenden und zerstörenden stechen ungemildert hervor; entstellt, in fratzenhafter Verzerrung, treten uns bekannte Züge entgegen.

Man kann es Spinoza nicht absprechen, daß er die bei seinen Vorgängern noch versteckten und ihnen selbst unbewußten Irrtümer hervorgezogen und mit Bewußtsein zur Entfaltung gebracht habe; aber es kann nicht eingeräumt werden, daß seine Lehre mit innerer Notwendigkeit erquollen wäre und wirkliche Konsequenz besäße. So erschien sie seinen Verehrern im 18. Jahrhundert, Lessing, Herder, Goethe, und selbst der unermüdliche Gegner des Spinozismus, Jacobi, räumt demselben ein, daß er alle dem Glauben abgewandten Systeme an Folgerichtigkeit übertreffe, wobei ihn besonders die mathematische Darstellungsform täuschte. Die Kritik, welche Herbart, Trendelenburg, Thomas, Überweg, Volkelt u. a. an dem Systeme

geübt, haben diesen blendenden Schein einigermaßen zerstört. Überweg nennt das Vorgehen „nach geometrischer Methode" illusorisch und weist auf den besonders häufig bei Spinoza vorkommenden Schlußfehler der Quaternio terminorum hin[1]. „Spinozas „Ethik" ist keineswegs theoretisch unwiderlegbar, sondern vielmehr, wie Herbart und andere mit Recht geurteilt haben, überreich an Paralogismen und Unkritik, welche eine totale Verwirrung zur Folge hat[2]." Volkelt weist einen durch das Ganze hindurchgehenden Widerspruch nach, welcher darin besteht, daß „im Denken Spinozas die abstrakte Identität den Pantheismus in allen Punkten in den Individualismus hinüberführt"[3].

Darum ist es völlig irrig, in diesem System den reinsten Typus des Monismus zu erblicken, was nur auf Grund der Unkenntnis echt monistischer Systeme geschehen konnte, wie es die Vedantalehre und die monistische Mystik des Mittelalters sind. Diese haben trotz aller Irrtümer einen gewissen organischen Zug und ihre Wurzeln reichen in die Mystik und darum in die Religion zurück. Spinozas Lehre ist plumper Synkretismus, ohne jeden organischen Charakter, jeder Mystik bar und der Religion entfremdet und gegnerisch. Bei ihr ist alles Mache, erzwungen, auf den Schein angelegt, unsolid; allerorts aufgerafften Ansichten wird durch den Schnürleib der geometrischen Methode einige Fasson gegeben; unverdaute Reminiszenzen aus durchblätterten Büchern dienen als Aufputz, lediglich die Persönlichkeit ist der zusammenhaltende Faden; es ist recht eigentlich ein „Privatsystem", was hier vorliegt. Treffend sagte schon Leibniz: „Der Autor scheint sehr verschroben zu sein; selten geht er auf klarem und natürlichem Wege vor; immer gelangt er sprungweise und auf Umwegen zu seinem Ziele, seine meisten Demonstrationen überlisten den Geist mehr als sie ihn erleuchten[4]."

---

[1]) Grundriß der Gesch. d. Phil. III[1], S. 63. — [2]) Das. III[3], S. 115. — [3]) Joh. Volkelt, Pantheismus u. Individualismus im System Spinozas. Leipzig 1872, S. 66. — [4]) Phil. Schr. Hr. von Gerhardt I, S. 149.

Als Abart des Monismus würde dies System niemals zu namhafter Wirkung gelangt sein; es hätte in der Geschichte seinen Platz da zu beanspruchen, wo von der Verwesung der cartesianischen Gedankenbildung zu reden ist, deren verborgener monistischer Zug hier zutage tritt. Was aber Spinoza zu einer historischen Größe hat heraufschrauben lassen, sind seine Angriffe auf die Religion; dieser kühne Freigeist, so sagte sich das Jahrhundert der Aufklärung, mußte auch ein großer Denker sein; und wer der Welt den **Tractatus ethico-politicus** geschenkt hatte, besaß Anspruch, daß man auch seine verworrene, barocke Metaphysik respektsvoll in den Kauf nahm, zumal da sie der einzige Repräsentant des Monismus war, den man, bei dem damaligen Verfall der philosophischen Bildung, kannte. Spinoza wird noch heute als der Vater der biblischen Kritik gefeiert, „der wenigstens die Probleme für die ganze biblische Kritik sichergestellt hat“ [1]). Recht ausgedrückt, heißt das: er brachte die Anwendung der glaubenslosen Willkür und bornierten Besserwisserei auf die Glaubensurkunden auf, und setzte eine Kritik in Gang, die etwa der analog ist, die ein abgewirtschafteter Gründer an dem Eigentumsrecht übt.

Der Vater der biblischen Kritik ist aber auch der Vater des jüdischen Radikalismus, der im 17. Jahrhundert seine Geierflügel noch nicht ausbreiten konnte, wohl aber in der der Revolution entgegentreibenden Zeit entfaltete, und der heute an der europäischen Gesellschaft frißt, als wäre sie schon ein Aas. Unsere Zeit ist befähigt, von dieser Seite den Spinozismus kritisch anzufassen; daß sein Urheber ein Jude war, was ihm bei den Aufklärern zum Vorteile gereicht, wird es heute nicht mehr; aber es darf andererseits nicht die Meinung veranlassen, daß der Spinozismus jüdische Philosophie und als solche verwerflich sei. Wäre er eine solche, so hätte er die Systeme eines Philon und eines Moses Maimonides neben sich, also Schöpfungen von Denkern, die mit Ehren zu nennen sind; in Wahrheit ist es ein Erzeugnis des verderbten Judentums und

---

[1]) Überweg, Grundriß d. Gesch. d. Phil. III$^{8}$, S. 110.

wurde von dem ungefälschten mit Abscheu zurückgestoßen. Der Haß seines Urhebers gilt darum in erster Linie der Synagoge und erst in zweiter der Kirche; die ersten und resolutesten Gegner des Sophisten von Amsterdam waren die Häupter der dortigen jüdischen Gemeinde.

Bei der Bedeutung, welche hier das persönliche Element hat, muß man sich die entscheidenden Erlebnisse des Mannes vergegenwärtigen. Geboren 1632 zu Amsterdam, als Nachkomme spanisch-portugiesischer Juden, machte Baruch de Spinoza den Bildungsgang der zum Rabbinat bestimmten Jünglinge durch; sein Lehrer war der fromme und gelehrte Saul Levi Morteira, durch den er auch Moses Maimonides' Schriften kennen lernte. Wie sich später zeigte, hat er sich den nicht eben geringzuschätzenden Bildungsgehalt dieser Studien niemals angeeignet; in die Intuitionen des Kabbalah ist er ebensowenig eingedrungen, wie in den jüdischen Aristotelismus; dagegen brütete er in seiner Art über der Bibel, aus der er herauslas, daß Gott ein Körper sei, der Engel kein Wesen, sondern lediglich Erscheinung, und Seele soviel wie Leben bedeute. Äußerungen in diesem Sinne hatten zur Folge, daß er von Morteira, als dem Vorstande der Synagoge, zur Verantwortung gezogen wurde. In den Verhandlungen beschwor ihn dieser, ihm, seinem Lehrer, nicht den Schmerz anzutun, den eigenen Schüler aus dem Hause Gottes zu weisen. Baruchs Antwort charakterisiert ihn auf das Schlagendste: „Zum Lohne für deinen Unterricht, will ich dir Gelegenheit geben, dich an mir im Bannsprechen zu üben“ [1]). Seine Ausschließung aus der Synagoge erfolgte erst 1656; Spinoza schrieb einen Protest dagegen, der die Grundzüge seines 1657 bis 1661 aufgezeichneten, aber erst 1665 bis 1670 für den Druck bearbeiteten Tractatus ethico-politicus enthält. Sein Übertritt zum Calvinismus, wobei er sich Benedictus (die Übersetzung von Baruch) nannte, ist wahrscheinlich; er wohnte öfter Predigten bei und unterschrieb seinen

---

[1]) Nach den Mitteilungen von Boulleinvilliers, abgedruckt bei Colerus, Vita Spinozae.

Namen unter eine Petition, betreffend die Besetzung einer Predigerstelle. Ein naturalistisch gesinnter Arzt, namens Franz van den Ende, unterrichtete ihn im Latein; als ihm Descartes' Schriften in die Hände fielen, ging er auf dessen Lehren ein, aus denen seine rationalistische Denkweise neue Nahrung sog, mit Beiseitlassung der edleren Elemente des Cartesianismus.

Wenn jener Traktat eine Ausführung des Protestes Spinozas gegen seine Ausschließung ist, so kann Spinozas ganzes Philosophieren eine Ausführung des Traktates genannt werden. Er gibt seinem Hauptwerke den Namen: Ethica, weil es in der Verherrlichung des seiner Meinung nach allein sittlichen und weisen Freigeistes gipfelt, dessen Lichtbilde er das verworrene und dunkle Bild des All-Einen zur Folie gibt.

Spinoza ist ein Mann, dessen Glauben und Hoffen Schiffbruch gelitten hat, der aber zu unwahrhaftig ist, um sich dies zu gestehen, vielmehr alles aufbietet, um seine Verarmung als den echten Reichtum, seine Zerrissenheit als den wahren Frieden zu preisen. Sophist durch und durch, macht er alle seine Philosopheme nur zum Mittel für diesen Zweck; Autonomist seinem ganzen Sein nach, verbrämt er seine Anmaßungen durch Phrasen über die menschliche Schwäche, die Hoheit der Wissenschaft, die Majestät des Naturgesetzes; der Kern ist aber Selbstverherrlichung und nur von diesem Gesichtspunkte aus ist seine Lehre zu verstehen.

2. Ein zeitgenössisches Urteil über Spinozas Tractatus ethico-politicus bezeichnet denselben als eine Schrift, welche „mit versteckten und geschminkten Argumenten den reinen Atheismus lehre". Es ist dies der Brief des holländischen Arztes Lambert van Velthuysen an einen Berufsgenossen, Isaac Arobius gerichtet[1]). Da Spinoza in dem Traktat mit seinem Pantheismus noch nicht hervorgetreten war, kann ihn der Kritiker einen Deisten nennen, doch betont er, daß er alle anderen Deisten an schlechter Gesinnung, Verschlagenheit und Radikalismus übertreffe: Existimo vix ullum ex Deistarum

---

[1]) Abgedruckt in Spinozas Briefen als Nr. 48.

numero tam malo animo, tamque callide et versute pro pessima illa causa verba fecisse, quam hujus dissertationis auctorem; praeterea, nisi me conjectura fallat, iste homo se Deistarum finibus non includit et minores cultus partes hominibus superesse sinit. Auch auf Männer, die gar kein apologetisches Interesse leitet, hat Spinozas Lehre einen ähnlichen Eindruck gemacht. Friedrich Nietzsche, dem man nicht absprechen kann, daß er in die Abgründe der menschlichen Natur eingeblickt hat, bemerkt: „Die Zwangseinsiedler, die Spinozas und Giordano Brunos werden zuletzt immer, und sei es unter der geistigsten Maskerade, und vielleicht ohne daß sie es selbst wissen, zu raffinierten Rachsüchtigen und Giftmischern; man grabe doch einmal den Grund der Ethik und Theologie Spinozas auf" [1]).

Die Heilige Schrift, behauptet Spinoza, hat den Menschen nichts zu lehren; die Propheten hatten eine ungewöhnliche Imagination, aber geringe Verstandeskräfte [2]). Die Erzählungen der Bibel sind nur für das gemeine Volk bestimmt [3]); die Wunder sind leere Erfindungen, Gottes Wille kann nicht über die Naturgesetze übergreifen, weil diese seinem Verstande entstammen und Verstand und Wille bei ihm eins sind [4]). Die Bibel und die Religion überhaupt will gar keine Erkenntnisse geben, sondern nur Gehorsam erzielen; der Glaube fordert nicht wahre, sondern fromme Dogmen. Daher hat die Theologie nichts mit der Vernunft, dem Vermögen der Wahrheit und Weisheit, zu schaffen: Ratio obtinet regnum veritatis et sapientiae, theologia autem pietatis et obedientiae [5]). So scheint der Religion wenigstens das Gesetz vorbehalten zu sein, allein wir hören weiter, daß die gesetzgebende und auch den Kultus regelnde Gewalt ausschließlich der Staat ist, dem allein das jus circa sacra zukommt [6]), und daß Gott über die Menschen nur durch die politischen Machthaber waltet [7]). Spinoza unterwirft auch seine eigenen Ansichten judicio summarum potestatum patriae [8]).

---

[1]) Jenseits von gut und böse. 6. Aufl. 1896, S. 43. — [2]) Tract. eth. 13. — [3]) Ib. 5. — [4]) Ib. 6. — [5]) Ib. 6. — [6]) Ib. 19. — [7]) Ib. 19. — [8]) Praef. fin.

Allein daß dies nur eine wohlberechnete Phrase ist, zeigen seine Darlegungen über die weiteren Aufgaben des Staates; er soll diejenigen niederhalten, welche seine Macht in Frage stellen, insbesondere jene, die Theologie und Philosophie vermischen, und er soll damit den erleuchteten Vertretern der Vernunft die Bahn frei machen[1]). Nur dürftig verhüllt, tritt der Kern des Ganzen heraus: Ausrottung der Religion durch die von radikalen Aufklärern gegängelte Staatsgewalt; der autonome Starkgeist ist es, von dem alle Fäden des sophistischen Gewebes auslaufen. Die Art, wie die Religion, anfangs noch als achtunggebietende Instanz anerkannt, dann dem Staate überantwortet und zur Vernichtung empfohlen wird, läßt das Urteil Lamberts ganz begründet erscheinen.

Schon hier zeigt sich, daß Spinoza kein echter Monist ist; ein solcher ist tolerant, tastet die Institutionen der Religion, auch wenn er über sie hinaus zu sein wähnt, darum doch nicht an, da er das All-Eine in jeder Form verehrt sehen will. Näher steht Spinoza dem Materialisten Hobbes, doch walten auch hier Unterschiede ob; Hobbes, der Verfechter des protestantischen Staatskirchentums, hat zwar auch in das Wesen der Religion nie eingeblickt, aber ist Menschenkenner genug, um das Bedürfnis der Menschen nach ihr in Anschlag zu bringen; sie gilt ihm als Aberglaube, aber als ein solcher, den der Staat gut tut mit Auswahl zu sanktionieren[2]). Spinoza, der dem Glauben und dem Leben entfremdete Apostat der Synagoge, will alles zerstören, was an die sacra potestas, deren Hand er gefühlt, erinnert, gleichviel, was dann aus der Gesellschaft wird.

Auch sein Hauptwerk: Ethica ordine geometrico demonstrata, geschrieben um 1662 bis 1665, nach seinem Tode 1677 herausgegeben, spitzt sich in der Verherrlichung des autonomen Starkgeistes zu, wenn es auch als Metaphysik anhebt. Von Gott, der Natur und dem Geiste, den Affekten und der Knechtung des Geistes durch sie wird doch nur gehandelt, um für die „Macht des Intellekts

---

[1]) Tract. eth. 20. — [2]) Bd. II, §. 85, 5.

und die menschliche Freiheit"[1]), den Gegenstand des fünften Buches, den Unterbau zu gewinnen. Wenn in dem Traktate Gesetz und Glaube entwurzelt werden, so wird hier der Gottesbegriff teils entleert, teils zur Materialität herangezogen und der Kosmosbegriff zerstört, um dem mächtigen und freien Intellekte Raum zu schaffen. Das Absolute, deus sive natura genannt, ist nur die Wolkenwand, auf welche der Übermensch sein Bild projiziert, um einen gesteigerten Genuß seiner Selbstherrlichkeit zu haben. Die Abkehr von der Religion führt notwendig zur Selbstvergötterung, wie dies schon Spinozas großer, aber ihm darum sehr ungleicher Nationsgenosse Philon gesehen hatte: „Wer Gott ausweicht, hebt diesen als Urgrund auf und macht sich zum Grunde von allem, was geschieht"[2]).

Der Weise Spinozas, der alle Affekte, darunter die Bewunderung und die Liebe, hinter sich hat, der über gut und böse — niedere Vorstellungen, die mit Körperzuständen zusammenhängen[3]) — hinaus ist, sieht alles sub specie aeterni, wie der jüdische Atheist mit einem, dem hl. Augustinus gestohlenen Ausdrucke sagt; er gewinnt an Gott gleichsam einen universalen Sehapparat oder ein künstliches Oberlicht, wodurch er erkennt, daß Alles Eins und Alles er selbst ist; er liebt sich mit Gottesliebe, und in ihm liebt Gott sich selbst, weil er in dem Weisen seine eigene Vollkommenheit erkennt[4]). Ein neuerer Spinozist formuliert dies Verhältnis dahin, daß Gott erst in dem zur höchsten Stufe aufgestiegenen Menschen selbstbewußte Persönlichkeit werde, was er als Absolutes noch nicht war[5]); den Worten nach weicht er von seinem Meister ab, aber gibt dessen Gedanken treffend wieder. Der Weise, mit Bewußtsein und Persönlichkeit ausgestattet, der Sinnenwelt und den Affekten seines Körpers enthoben, ist ohne Frage ein höheres Wesen als die göttliche Substanz, welche alles Inhalts bar und zudem in die Raumwelt eingewachsen ist. Treffend sagte J. Paul: „Ja, das Selbst-

---

[1]) Bd. II, §. 85, 5. — [2]) Leg. alleg. I, p. 93, Bd. I, §. 40, 2. — [3]) Eth. I, append. fin. — [4]) Ib. V, prop. 35 u. 36. — [5]) David Strauß' Glaubenslehre I, S. 507.

bewußtsein ist höher und mächtiger als ein ganzes blind-taubes Spinoza-all". So wird der Satz der Stoa, daß „Gott und der Weise einander bedürfen, wenn einer in den Bannkreis des anderen tritt" [1]), noch weitaus überboten, denn bei Spinoza ist nirgend zu ersehen, daß der Weise Gottes bedarf, der ja als der Weltstoff, oder der Weltrahmen auch außerstande wäre, ihm irgend ein Bedürfnis zu erfüllen. Das antike Heidentum entbehrte bei seinen Verirrungen doch nicht eines gewissen religiösen Instinktes, der erst hier vollständig ausgetilgt erscheint.

Die Zeitgenossen sahen in Spinozas Lehre Atheismus, und dies mit vollem Rechte; will man aber zugleich die Quelle dieser Verirrung bezeichnen, so wird man sie besser Autotheismus nennen.

3. Man hat mit Unrecht in der Kabbalah die Quelle der spinozistischen Spekulation finden wollen, allein diese ist ebenso antikabbalistisch wie sie gesetzesfeindlich ist. Die Kabbalisten wollen sich vom Gesetze gar nicht entfernen, sondern in dessen Geheimnisse einblicken; ihr Absolutes, das Ensoph, soll nicht Jehovah verdrängen, das Erquellen der Welten aus ihm soll nur ein anderer Ausdruck für das göttliche Schaffen sein, eine Denkweise, welche Spinozas Atheismus völlig fremd ist. Das Ensoph wird freilich auch: En, das Nichts, genannt und darin kommt ihm Spinozas Substanz nahe, aber das Ur-nichts ist dort zukunftserfüllt, mit allem Dasein schwanger; es erblitzt und funkelt und daraus entspringen die Welten; diese sind lebendig und vollkräftig, fortzeugend und breiten sich in der Reihe der Sephirot organisch hin, alles Bestimmungen, welche auf Spinozas Substanz, die bald ein unterschiedloses Eines, bald ein Kehrichthaufen von Modi ist, keinerlei Anwendung finden. Die Welten der Kabbalisten sind durch ein hierarchisches Band zusammengehalten, alles Niedere ist Abbild eines Höheren und wird von diesem hinaufgezogen; alles Materielle hat in einem Intellegiblen sein Richtmaß und seinen Schutzgeist; bei Spinoza laufen die

---

[1]) Bd. I, §. 38, 5.

materielle und die geistige Welt als Parallelen nebeneinander her, ohne Verkehr, dem Prinzip nach gleichwertig, in der Durchführung unter Oberherrschaft des Materiellen. Die jüdische Geheimlehre faßte die Materie als etwas mehr oder weniger Unreines, auf welches Gott nur durch Mittelglieder wirkt; Spinoza lehrte: Deus est res extensa, und erhebt die Räumlichkeit zu einem Attribute Gottes[1]. Die Kabbalah verschuldete zwar manche Mißgriffe der Philosophie der Renaissance, aber an den ungeheuerlichen Absurditäten des *ἀποσυνάγωγος* — wie der Philolog Grävius in einem Briefe an Leibniz Spinoza nannte — hat sie keine Schuld. Ihre ganze Denk- und Ausdrucksweise ist eine von der spinozistischen völlig verschiedene; dort herrscht die Intuition vor, manchmal verstiegen und fehlgreifend, aber oft tiefsinnig-fromm und in großartigen Bildern sprechend; hier ertötet die Sophistik jede Regung des Gemüts und der Phantasie; die Kabbalah hat trotz mancher Verschnörkelungen und Spielereien, dank ihrem poetischen Zuge, etwas Naturwüchsiges, bei Spinoza ist alles Absicht, Mache, Tendenz, er kennt keine Hingebung an die Sache, weil er überhaupt gar keine Sache kennt; seine Absicht und Ansicht ist das Maß der Dinge, und er muß, um die Willkür zu maskieren, jene mathematische Gaukelei inszenieren, eine minder harmlose Spielerei als die Zahlenträumereien der Kabbalisten und eine ärgere Mißhandlung der Wissenschaft, die einst an der Wiege des Idealismus gestanden.

Die größten Gewalttaten verübt der Sophist an dem Begriffe, ohne dessen Beseitigung sein Werk gar nicht in Gang kommen kann, am Gottesbegriffe, bei welchem sakrilegischen Tun ihm leider manche Mißgriffe Descartes' willkommene Handhaben bieten, aber auch ältere mißverständliche und leicht zu verdrehende Ausdrücke Dienste leisten müssen. Zu letzteren gehört der Begriff causa sui, mit dem das Spiel anhebt. Umsichtige Metaphysiker, wie Suarez, hatten die Gefahr gesehen, welche er in sich birgt: wird er positiv genommen, in dem Sinne, daß eine Ursache sich selbst verursacht, so

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 12, 6 u. 7 und §. 40, 5 bis 8.

drückt er eine Selbstzeugung, ein Vorausnehmen der Tätigkeit vor dem Sein, eine sich selbst aktuierende Potenz, also einen unzulässigen Gedanken aus[1]). Dieser Ungedanke ist nun Spinoza gerade willkommen: er faßt die causa sui gleich Gott und gleich der Koinzidenz von Wesenheit und Dasein: Per causam sui intellego id, cujus essentia involvit existentiam[2]). Ihm ist also das Dasein Gottes eine Wirkung von dessen Wesenheit; der Begriff des actus purus ist a limine abgewiesen; Gottes Wesen ist Potenz, die sich in seiner Existenz selbst aktuiert hat. Auch als verschlagenen Fälscher lernen wir Spinoza gleich am Eingange seines Labyrinthes kennen: der fromme Gedanke des ontologischen Beweises: Gottes Wesenheit schließt sein Dasein ein, d. h. ist der Erkenntnisgrund dieses Daseins, erhält hier die Wendung: Gottes Wesenheit erzeugt sein Dasein, d. h. ist dessen Realgrund; das Erkennen wird sophistisch ins Sein hinübergespielt; statt des richtigen Gedankens: Gott ist, weil er Gott ist, wird der falsche und verderbliche untergeschoben: Gott setzt sich, weil er Gott ist; wir erhalten statt des Brotes den Stein, statt des Fisches die Schlange. Friedrich Nietzsche, der für die Irrtümer Anderer oft einen scharfen Blick hat, nennt den Begriff causa sui „etwas gründlich Absurdes, den besten Selbstwiderspruch, der bisher ausgedacht worden ist, eine Art logischer Notzucht und Unnatur“[3]).

Ein gleich trügerisches Spiel treibt Spinoza mit dem Substanzbegriffe, welcher dem unbeirrten Denker die dingliche Selbständigkeit, das per se esse, gegenüber der Anlehnung der Eigenschaften, die ein esse in alio haben, ausdrückt. Mit der unbedachten Alteration dieses Begriffes hatte Descartes begonnen, indem er die Substanz als das schlechthin selbständig Daseiende faßte: res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum, mit willkürlicher Beseitigung der scholastischen Restriktion: tanquam in subjecto[4]). Spinoza hat es nun leicht, den Begriff zum Ausdrucke

---

[1]) Vgl. oben §. 90, 4. — [2]) Eth. I, def. 1. — [3]) Jenseits von gut und böse, S. 25 u. 32. — [4]) Oben §. 94, 3.

des Absoluten hinaufzuspielen; er definiert: Per substantiam intellego id, quod in se est et per se concipitur[1]); sie ist ihm das unbeschränkte voraussetzungslose Sein, die absolute Bejahung ihrer selbst, ohne Determination, welche partielle Negation wäre. Damit ist sie aber auch jedes Inhalts entleert; „es ist nichts da, was zu bejahen wäre, es kann nur die völlige Ausleerung von Inhalt, die Negation jeglichen Inhalts bejaht werden; auf die Frage, was der Inhalt des Insichseins der Substanz wäre, kann daher nicht geantwortet werden... Fragt man, was an der Substanz vollkommen sei, so kann nur negativ geantwortet werden: weil sie eben Nichts in sich hat, gehört auch nichts Unvollkommenes zu ihr“ [2]).

Um uns einzureden, daß dieses Nichts Gott ist, schreibt ihm Spinoza unendlich viele ewige Attribute zu: Per Deum intellego ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit[3]). Diese unendlich vielen Attribute schrumpfen aber unversehens auf zwei: Denken und Ausdehnung, zusammen, und sie können zudem der Substanz keine Erfüllung geben, da sie um nichts weniger inhaltslos sind, indem auch bei ihnen jede Determination Negation wäre.

„Mit dieser Definition Gottes,“ heißt es bei Überweg-Heinze, „ist es Spinoza, der dieselbe mittels des Begriffes essentia involvens existentiam durch den ontologischen Beweis zu realer Gültigkeit erheben kann, nicht schwer, alles faktisch Vorhandene in die Einheit der Substanz hineinzuziehen, wobei jedoch selbstverständlich, wie bei allen seinen Paralogismen, ihm keineswegs eine sophistische Absicht, sondern nur eine unbewußte Selbsttäuschung zur Last zu legen ist. Daß Gott als Substanz doch zugleich auch ens genannt wird, ist ein irreführender Ausdruck, der die der spinozistischen Definition der Substanz widerstreitenden Vorstellung einer konkreten Existenz nahegelegt.... Die spinozistische Umdeutung der religiösen

---

[1]) Eth. I, def. 3. — [2]) Volkelt, a. a. O., S. 33. — [3]) Eth. I, def. 6.

termini ist irreführend[1])." So gewiß diese Umdeutung ein bewußtes Verfahren ist und ein Irreführen bona fide ein Widersinn ist, so gewiß kann von unbewußter Selbsttäuschung bei Spinoza nicht die Rede sein, vielmehr handelt es sich um berechnete Manöver zur Entwertung und zwar in diesen Partien zur Entleerung und Verflüchtigung des Gottesbegriffes.

Das Gegenstück dazu ist die Herabziehung des Gottesbegriffes in die Materie, wie sie in dieser Art noch nie unternommen worden war. Hier müssen wieder cartesianische Begriffe die Mittel hergeben. Die unbedachte Bezeichnung der geschaffenen Substanzen als Denken und Ausdehnung, welche Descartes vornahm, erleichtert das frivole Spiel außerordentlich: Denken und Ausdehnung werden einfach zu Attributen der einen Substanz gemacht: die res cogitans und res extensa sind eines und dasselbe, nämlich Gott. Beide Attribute drücken, unabhängig voneinander und gleichwertig, die ganze Substanz aus; alle Modi der beiden Attribute haben ihre Substanzialität in Gott; seine Immanenz macht die Gedanken zu Gedanken, die Körper zu Körpern.

Wollte man diesen Ungeheuerlichkeiten einen ontologischen Ausdruck geben, der einigermaßen Hand und Fuß hat, so müßte es der sein: Gott ist zugleich das formale omnium und das materiale omnium, die beiden Daseinselemente: Form und Stoff sind Seiten des göttlichen Wesens; die Dinge sind, was sie sind, durch Teilnahme an diesen beiden Seiten. Das ist falsch, aber einigermaßen denkgerecht. Spinoza war zu unwissend, um diese oder eine ähnliche Fassung zu finden; Descartes hatte an Statt des gedanklichen Daseinselementes das Denken gesetzt und Spinoza folgte ihm. In dem Ausdruck Denken ist dann ganz Verschiedenes ineinander gewirrt. Fragt man sich, welches Geistige der Raumwelt parallel gesetzt werden könnte, so ist die Antwort entweder: das Bild derselben, sei es das vorausgehende in Gott, also die Idee der Raumwelt, oder das nachfolgende in uns, also unser sinnliches Weltbild;

---

[1]) Grundriß der Geschichte der Philosophie III$^{8}$, S. 116.

oder aber es ist die Antwort: der Raumwelt geht eine Geistes- oder Seelenwelt parallel; wo Räumliches ist, ist ein Geistiges, wo Äußeres, ein Inneres, wo Körperliches, ein wie immer geartetes Bewußtsein. Hätte Spinoza die Kabbalah verstanden oder vielmehr verstehen wollen, so hätte er aus ihr darüber Klarheit schöpfen können, da sie beide Antworten kennt und getrennt gelten läßt; er unterläßt es, und es resultiert nun die unsägliche Verworrenheit seiner Aussagen über jenen Parallelismus, wobei er je nach Bedarf bald die eine, bald die andere Vorstellungsweise annimmt. Möglich, daß hier „unbewußte Selbsttäuschung", aus Unwissenheit hervorgegangen, vorliegt, wahrscheinlicher aber, daß die Sache mit Absicht im Dunkeln gelassen wird, da die leitende Tendenz ist, Gott in die Endlichkeit, und zwar gleichmäßig in die Raumwelt und in die Geisterwelt hinabzuziehen und aufzulösen. Beide gelten als koätern[1]); die Körper setzen als Modi die Raumwelt zusammen, und diese ist ein Attribut Gottes, das heißt: ist er selbst, von seiten der Ausdehnung angesehen[2]); die endlichen Geister konstituieren den göttlichen: Omnes mentes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituunt[3]). Ein intellectus actu wird Gott abgesprochen, ebenso der freie Wille, der nur ein cogitandi modus ist: Hinc sequitur Deum non operari ex libertate, et voluntatem et intellectum ad Dei naturam ita sese habere, ut motus et quies[4]). —

Von den beiden Parallelen hält die materielle in der Durchführung besser stand, weil die ideelle zu künstlich geleimt ist; zumal in der Psychologie ist Spinoza ganz Materialist: das menschliche Individuum wird nach ihm ein solches durch das Beharren der Bewegungsverhältnisse der Massenteilchen[5]) und dem Menschen wird jede Freiheit abgesprochen[6]). Doch teilt Spinoza nicht die Schwärmerei für die Materie als alleinigen Erklärungsgrund; sein Weiser und Tugendheld hat das Materielle hinter sich; dieses ist willkommen, um seine Überlegenheit über die Substanz, die darin befangen bleibt,

---

[1]) Eth. I, prop. 21. — [2]) Ib, prop. 25 coroll. — [3]) Ib. V, prop. 40, schol. — [4]) Ib. I, prop. 31 u. 32. — [5]) Ib. II, Lemma, 3 nach prop. 13. — [6]) Ib. II, 48.

zum Bewußtsein zu bringen; die Materie hat für Spinoza nur Wert als Mittel, die Geistigkeit Gottes zu trüben, gerade wie die mystisch-monistischen Aufstellungen nur dadurch Interesse für ihn gewinnen, daß mittels ihrer die Gottesidee sich ihres Inhaltes entleeren läßt.

4. Das gegen die Religion gekehrte Philosophieren Spinozas muß sich auch gegen den jener verwandten Idealismus richten; die intellegiblen Mittelglieder, welche dieser zwischen Gott und Endlichkeit, Sein und Erkennen findet, haben zwischen dem entwerteten Absoluten und dem autonomen Subjekte keine Stelle und werden von dem Sophisten teils ignoriert, teils leidenschaftlich angegriffen. Daß er keine Ideen im platonisch-augustinischen Sinne kennt, versteht sich von selbst; das Wort Idee ist bei ihm gleichbedeutend mit Vorstellung oder Element des Vorstellens. Zwar spricht er gelegentlich von einem exemplar humanae naturae, aber doch mit dem Beisatze: quod nobis proponimus[1]); nach ihm also machen wir selbst das Ideal unserer Natur. Die Ideenlehre der Scholastik war Spinoza zwar nicht ganz unbekannt und in seinem Lehrstücke von den göttlichen Attributen liegen Trümmer davon vor; wenn er Raum und Geisterwelt in Gott setzt, so ist das eine Verstümmelung der idealen Ansicht, welche die Vorbilder dieser beiden Welten in Gott verlegt.

Für die Intuition der Pythagoreer von der Harmonie der Welt hat er nur Spott: Nec desunt philosophi, qui sibi persuaserint, motus coelestes harmoniam componere; man könne daraus ersehen, daß sich jeder die Welt nach seiner Schädelfüllung zurechtlege: pro dispositione cerebri de rebus judicare[2]). Zahl und Maß gelten ihm, gleich der Zeit, nur als auxilia imaginationis[3]). Eine gemessene Vielheit kennt er überhaupt nicht, alle Vielheit in Raum und Zeit ist ihm nur Zerstückelung und Vereinzelung, entstanden aus der Negation, Erzeugnis der konfusen Imagination. Einer Form, die dem Körper Einheit und Identität gibt,

[1]) Eth. IV, praef. — [2]) Ib. I, app. — [3]) Epist. 29.

bedarf es nicht, dazu reicht das Anhalten der Bewegungsverhältnisse aus[1]). Wenn er von einem Esse formale des menschlichen Geistes spricht, so ist der Ausdruck jedes Sinnes entleert, denn es wird diese formgebende Wesenheit als Anhäufung von ideae gedacht, weil ja der der Seele korrespondierende Körper ein Haufen von Raumteilchen ist[2]).

Ausdrücklich bekämpft Spinoza den Zweckbegriff, welchen ihm die von den Philosophen aller Zeiten vorgenommene Verknüpfung mit der göttlichen Weisheit verhaßt macht. Zwecke in der Natur zu sehen, verwirft er als Anthropomorphismus. „Spinoza weiß, daß der Zweckbegriff als Weltprinzip dem innersten Wesen seiner Philosophie widerstreitet; darum erklärt er mit aller Entschiedenheit der Teleologie den Krieg und spricht von ihr mit Widerwillen und Verachtung[3]).“ Er läßt nur die mechanische Naturerklärung gelten, bei der das Vollkommene immer das Spätere, nicht das vorschwebende Erste ist: „Durch die Lehre vom Zweck“, sagt er, „wird die Natur überhaupt umgestoßen; denn sie behandelt das als Wirkung, was in Wahrheit Ursache ist, und umgekehrt; sie macht das Frühere in der Natur zu dem Späteren und das Höchste und Vollkommenste zum Unvollkommensten.“

Die Annahme von Zweckursachen, heißt es bei ihm, hebt die Vollkommenheit Gottes auf, da, wenn Gott wegen eines Zweckes handelt, er etwas begehrt, womit gesagt ist, daß ihm etwas fehlt[4]). Der leeren und öden Substanz kann freilich nichts fehlen, weil ihr Alles fehlt. Man hat treffend die spinozistische Substanz mit der Löwenhöhle verglichen, in die viele Spuren hinein-, aber keine mehr herausführen; aus ihr kann nicht einmal etwas emanieren, ausstrahlen, geschweige als Zwecksetzung hervorgehen.

Die idealen Prinzipien dienen den echten Denkern zur Erklärung des Verhältnisses von Sein und Erkennen: Bei Spinoza ist diesem Probleme von vornherein der Boden benommen; Erkennen

---

[1]) Eth. II, prop. 13. — [2]) Ib. 15. — [3]) Volkelt, a. a. O. — [4]) Eth. I, app.

und Sein sind zwei parallele Reihen, zwischen deren Gliedern es keiner Vermittelung bedarf: Ordo et conexio idearum idem est, ac ordo et conexio rerum[1]). Der Kreis in der Raumwelt, circulus, und die Vorstellung des Kreises, idea circuli, sind eine und dieselbe Sache; quae per diversa attributa explicatur[2]). Die Schwierigkeit, daß die Vorstellung eines Kreises in vielen Köpfen ist, obwohl er selbst nur einmal da ist, und andererseits in einem Kopfe viele Vorstellungen von Kreisen sind, bekümmert den Sophisten nicht im geringsten. Ebensowenig die andere, wie denn der Irrtum möglich sei, wenn Welt und Weltbild nur zwei Seiten einer Sache sind. Er greift, wo sich solche Verlegenheiten geltend machten, mit der größten Keckheit zu Bestimmungen, welche sein System vollständig ausschließt. Wir treffen unter den einleitenden Sätzen der „Ethik" das Axiom: Idea vera debet cum suo ideato convenire[3]), das wahrscheinlich aus Keckermanns Logik ausgeschrieben ist; danach gibt es ein ideatum, einen Vorstellungsinhalt, an dessen Bewältigung unser Vorstellen arbeitet, dem es sich angleichen, aequare, soll, also nicht eo ipso angeglichen ist. Dieselbe richtige, aber für Spinoza unannehmbare Ansicht liegt dem Ausdrucke, mit dem er durchgängig operiert: idea adaequata und inadaequata zugrunde, der ja die scholastische Lehre von der aequatio oder assimilatio intellectûs ad rem intellectam zur Voraussetzung hat.

Daß er damit Früchte von fremden Bäumen pflückt, entgeht ihm nicht ganz, und er sucht auch nach Bestimmungen, die seinem Sophismengewebe homogener sind. Es muß Descartes' Definition der Wahrheit als klares und bestimmtes Erkennen herhalten, aufgeputzt durch Reminiszenzen aus der Ideenlehre: Mens nostra, quatenus res vere percipit, pars est infiniti Dei intellectûs; adeoque tam necesse est, ut mentis clarae et distinctae ideae verae sint ac Dei ideae[4]). Das quatenus ist der Zauberstab, mit dem Spinoza alle kosmologischen und erkenntnis-theoretischen

[1]) Eth. II, prop. 7. — [2]) Ib., Schol. — [3]) Ib. I, ax. 6. — [4]) Ib. II, 43 schol.

Schwierigkeiten bannt. Hier soll nur der wahrheiterkennende, klare und deutliche Vorstellungen besitzende Geist ein Teil des göttlichen Intellektes sein; anderwärts heißt es, daß alle Geister ohne diese Einschränkung diesen Intellekt konstituieren[1]). Hier sollen die Ideen Gottes das Maß der menschlichen sein, während diese selbst doch nur Modi des göttlichen Denkens sind, also dieses ihnen jederzeit, auch beim Irren und Verfehlen, immanent ist.

Von der Beziehung der Vorstellungen auf ihren Inhalt sucht sich der Sophist los zu machen, indem er diejenigen von ihnen als wahre bezeichnet, welche alle Eigenschaften und Bezeichnungen der wahren Idee in sich haben: Per ideam adaequatam intellego ideam, quae, quatenus in se, sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habens. Dico intrinsecus, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato[2]). In dem secludam läßt er uns in die ganze Willkür seiner Mache einen Einblick tun; ausschließen muß er freilich die Beziehung auf das Objekt; was dann bleibt, ist die hohle Nuß: Wahr ist, was ganz wahr ist, die mit den Flittern der proprietates und denominationes vergoldet wird. —

In einer älteren Schrift Tractatus de intellectus emendatione, verfaßt um 1656, werden wahre und falsche Vorstellungen dadurch unterschieden, daß erstere de natura entis cogitantis sind, letztere aber daher stammen, daß wir nur ein Teil eines denkenden Wesens sind, dessen Gedanken teils unverkürzt, teils stückweise unseren Geist konstituieren: quod pars sumus alicujus entis cogitantis, cujus quaedam cogitationes ex toto, quaedam ex parte tantum nostram mentem constituunt[3]). Dieser Gedanke ist — was Spinoza kaum gewußt — averroistisch und gehaltvoller als Spinozas eigene Produktionen: der göttliche, tätige Verstand kommt in uns in den wahren Erkenntnissen zum Durchbruch, während die

[1]) Eth. V, prop. 40 schol. — [2]) Ib. II, def. 4. — [3]) Tract. de em. int. Scrip. Spin. phil. 1830, p. 510.

falschen in unserer Besonderheit ihren Grund haben. Averroes kennt aber einen intellegiblen Inhalt als Maß aller Erkenntnisse, und darin kann ihm Spinoza nicht folgen, so daß auch diese Entlehnung eine unrechtmäßige ist. Es ist bezeichnend, daß sich der Sophist angesichts der Idee der Wahrheit krümmt und windet, die verschiedensten Ausflüchte versucht, um schließlich die Ohnmacht der Lüge zu erfahren.

5. Die Folge der Leugnung der idealen Prinzipien ist immer und überall das Zerfallen des Gegebenen in ein unverbundenes Vieles, dem ein leeres, machtloses Eines gegenübersteht; bei der Willkür und Gewalttätigkeit des tendenziösen Philosophierens Spinozas gestaltet sich bei ihm dieser Spalt weit klaffender als bei anderen Monisten. Es ist das Verdienst Johann Volkelts, sie als den „Fundamentalwiderspruch des Systems" aufgezeigt zu haben[1]). Schon früher hatte man den Widerspruch in dem Begriffe der Attribute bemerkt[2]); diese gehören entweder realiter zur Substanz oder sie sind nur unsere Auffassungsweisen derselben; in ersterem Falle ist nicht abzusehen, wie sich die Attribute: Denken und Räumlichkeit überhaupt von der Substanz abheben sollen; sie ist ja indifferent für dieselben; nur insoweit das Attribut ein in se esse und per se concipi ist, gehört es zur Substanz und fällt somit ganz mit ihr zusammen; im anderen Falle werden die Attribute zu Formen unseres Vorstellens und lassen die Substanz ganz unberührt[3]). In beiden Richtungen tappt Spinoza, aber da ihm die Subjektivierung des Gegebenen nicht genehm ist, hält er sich zumeist an die erste und faßt die Attribute real; aber die Substanz bietet ihm dazu keine Handhabe. „Nachdem der Substanz zuerst aller Inhalt und Unterschied genommen und sie zu einem wesenlosen, kraftlosen Sein gemacht wurde, ist jeder Wesensunterschied, der sie

---

[1]) In der vorhergenannten Schrift: Pantheismus und Individualismus ein System Spinozas. Leipzig 1872. — [2]) J. E. Erdmann, Grundbegriffe des Spinozismus in den Vermischten Aufsätzen 1846, S. 118 bis 192, und im Grundriß der Geschichte der Philosophie II, §. 272 f. — [3]) Volkelt, a. a. O., S. 43.

trifft, eine Aufhebung dieses ihres Begriffs... Indem sie kein Mittel hat, die ihr durchaus fremden Mächte der Unterschiedenheit und Negation sich zu assimilieren, wird sie von ihnen zerrissen und in ihrem Wesen vernichtet; die Einheit der Substanz geht zugrunde; die Attribute treten an die Stelle der Substanz; so viel Attribute, in so viel Gestalten zeigt sich die nun zerfallene Substanz. Erdmann hat recht, wenn er sagt, daß derjenige, der Spinozas Attribute durchaus für Wesenbestimmtheiten der Substanz auffaßt, dazu kommt, seine Lehre als Polytheismus zu fassen [1])." Dieses Zerfallen hält nun bei den Attributen nicht still, sondern geht auf die modi und die Individuen über; es gibt keinen Reif, der sie bindet, da die Substanz sozusagen entthront ist, wenn man in ihr auch nur einen realen Unterschied bestehen läßt: „Wir haben dann zwei Welten, die den totalen Gegensatz zueinander bilden, die Substanz, als bloße Einheit ohne jede innere Vielheit und Unterscheidung, und die Welt der Individuen, als bloße Vielheit ohne jede innere Einheit. Da beide Welten sich als reine Extreme zueinander verhalten, so reicht keine von ihnen in die andere hinein... Spinoza konnte natürlich nie dazu kommen, diesen Dualismus auszusprechen. Dann wäre er sich des Widerspruchs als solchen bewußt geworden und damit zugleich über sein eigenes System, über die ihm eigene Art zu denken, hinausgegangen; er wäre nicht mehr Spinoza" [2]) — und es wäre, fügen wir hinzu, der neueren Spekulation und dem modernen Wesen eine der beschämendsten Verirrungen erspart geblieben.

Das Wort Erdmanns über den Polytheismus ist inhaltsschwerer, als er es meint; dieser ist der Doppelgänger des Pantheismus und mit Recht, wenngleich unwillkürlich, wird an den heidnischen Boden, auf dem sich der Spinozismus bewegt, erinnert; nur ist es hier nicht naturwüchsiges, sondern aus Haß gegen den Monotheismus wiedererwecktes Heidentum, mit dem wir zu tun haben, und daher ist das Spiel mit dem Einen und Vielen nicht so harm-

---

[1]) Volkelt, a. a. O., S. 41. — [2]) Das. S. 59.

los, wie es uns Platon bei den Herakleiteern schildert[1]). Die Rektifikation des Irrtums ist aber die gleiche, die Platon gibt: das höchste Prinzip liegt außerhalb des Gegensatzes von Einem und Vielen und ist das Bestimmende für das Zusammenwirken von Form und Stoff; in den Ideen, Formen, Zwecken liegt das die Gegensätze vereinende Band.

Zu dieser Anschauung dringt Volkelt nicht vor, ebensowenig zu dem Verständnisse der Wurzel aller dieser Irrtümer in der Irreligiosität Spinozas; erst wenn dies geschieht, kann man den ganzen ekeln Rattenkönig von Widersprüchen aus seinem Neste heben.

Auf den Grundwiderspruch des Spinozismus fällt auch ein Licht, wenn man ihn vom Standorte des Problems von Realismus und Nominalismus betrachtet. Wenn Spinoza die Substanz als höchstes Prinzip aufstellt, so treibt er im Fahrwasser des extremen Realismus; der allgemeinste Begriff muß dann den größten Seinsinhalt haben; jede Spezialisierung oder Determination ist eine Einbuße an Realität; die Vorstellung des Partikulären und Einzelnen ist inadäquat, weil auf konfuser Imagination beruhend; sie wird nur durch Aufsteigen zum Allgemeinen adäquater: Illa quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate[2]). Die notiones communes sind somit ein wertvoller Besitz, der allen Menschen zukommen muß. Sie gehen auf das den Dingen immanent Gemeinsame, d. i. auf Gott und dessen Attribute; sie werden in der Realdefinition fixiert, welche die Wesenheit der Sache sucht: inservit ad rem cujus essentia quaeritur, ein objectum determinatum hat und darum wahre Erkenntnis gibt[3]). Soweit eignet sich Spinoza auch richtige realistische Anschauungen an.

Allein sein Denken kann unmöglich diesen Weg einhalten. Es hat einen Zug zum Nominalismus, vermöge der vorhererwähnten Unklarheit über das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen. In dem Gefühle der Unhaltbarkeit der realen Attribute einer ent-

[1]) Bd. I, §. 26, 1, oben §. 93, 4. — [2]) Eth. II, prop. 38. — [3]) Ep. 27.

leerten Substanz — dunkle Gefühle großer Mißgriffe sind bei dieser Gattung von Philosophen die einzige Form, in der sich der Rest von Wahrheitssinn äußert — in diesem Gefühle spricht er gelegentlich die Attribute dem vorstellenden Geiste zu: Per substantiam intellego id quod in se est et per se concipitur... idem per attributum intellego, nisi quod attributum dicatur respectu intellectûs, substantiae certam naturam tribuentis[1]). Also in die leere Substanz legen wir die Attribute hinein; die Begriffe von Denk- und Raumwelt sind nach Inhalt und Form unser Erzeugnis; natürlich die übrigen Allgemeinbegriffe nicht minder; der objektive Realbestand ist die leere Substanz. Das ist strikter Nominalismus, zunächst noch verschämter; aber es wird ihm Mut zugesprochen, und Verschämtheit ist Spinozas Sache nicht. Bei Descartes und den Physikern, denen der unwissende Dilettant so gern lauschte, fand er nun Nominalismus und Deklamationen gegen die Transzendentalien und Universalien, die ihn antrieben, sich in Ähnlichem zu versuchen. In einem Scholion, sichtlich einer nachgetragenen Einlage, zeigt er seinen Eifer, hinter der Mode der Zeit nicht zurückzubleiben. Er weist den subjektiven Ursprung der termini transcendentales, ens, res, aliquid, nach. Sie entstehen daraus, daß der menschliche Körper vermöge seiner Begrenztheit Bilder der Dinge nur in bestimmter Zahl aufnehmen und ausprägen (distincte formare) kann; wird über dieses Quantum hinausgegangen, so fangen die Bilder an sich zu verwirren (confundi) und bei noch weiterer Anschoppung werden sie einen totalen Wirrwarr bilden (omnes inter se plane confundentur); dann wird der Geist alle Körper verworren und ohne jede Unterscheidung vorstellen und unter einem Attribut zusammenfassen, welcher Art die Attribute ens, res sind. Diese Ausdrücke bezeichnen die allerverworrensten Vorstellungen (ideas summo gradu confusas). Aus ähnlichen Ursachen sind nun auch die Begriffe, welche wir universales nennen, entstanden, wie Mensch, Pferd, Hund usw. Sie werden nicht von allen in gleicher Weise gebildet,

---

[1]) Ep. 27, s. fin.

sondern variieren nach der Sache, die den Körper affiziert und der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher der Geist vorstellt oder sich erinnert; so denken manche den Menschen als aufrechtgehendes Wesen, andere als des Lachens fähiges, andere als vernunftbegabtes Zweibein ohne Federn: et sic de reliquis unusquisque pro dispositione sui corporis rerum universales imagines formabit. Quare non mirum est, schließt der große Denker, quod inter philosophos, qui res naturales per solas rerum imagines explicare voluerunt, tot sint ortae controversiae[1]).

Daß so nur ein Sensualist, welcher in den Sinneswahrnehmungen klare und bestimmte Vorstellungen findet, sprechen kann, nicht aber ein Intellektualist, dem diese lediglich Produkte konfuser Imagination sind, sagt sich der kurzsichtige und unwissende Mann nicht. Er behauptet ganz unbefangen: die Wahrnehmungen sind konfus, und: die Begriffe sind erst recht konfus; nur das Eine sieht er nicht, daß er konfus ist. Die Begriffe: Seiendes, Ding, Etwas sollen der an Verdauungsbeschwerden leidenden Phantasie entstammt sein und das Sublimat aller Verworrenheit darstellen, aber die Begriffe der Substanz und ihrer Attribute sollen als Realprinzipien der Philosophie gelten. In so plumper Weise war noch bei keinem, selbst dem ungeschultesten Philophaster, der Realismus in den Nominalismus umgeschlagen, wie hier, wo tendenziöse Verblendung und jämmerliche Unwissenheit wie nie zuvor einen Bund eingegangen sind. Es ist — soll man sagen, ein kläglicher oder genugtuender Anblick, dieses steuerlose Umtreiben des Starkgeistes auf den Wogen der Meinungen, dieses Stolpern des kühnen Bergsteigers über seine eigene Schwelle anzusehen; traurig nur, daß man einen Stümper solcher Art solange für einen Piloten oder Führer gehalten hat.

6. Daß der Spinozismus aller Wissenschaft die Sehnen durchschneidet, ist Tieferblickenden nicht entgangen. Hamann nannte ihn in seiner derben Weise: „Den Straßenräuber und Mörder der

---

[1]) Eth. II, 40, schol. 1.

gesunden Vernunft und Wissenschaft[1]." J. E. Erdmann gibt zu, daß mit Beseitigung des Zweck- und Ursachbegriffes der Zugang zur sittlichen und natürlichen Welt versperrt wird; aber er findet den Grund zu dieser Verarmung nur in Spinozas Überschätzung der Mathematik: „Jeder Gesichtspunkt, der für den Mathematiker nicht da ist, wird von Spinoza ausdrücklich als ungehöriger verworfen... Wie der Raum die Figuren weder bezweckt, noch bewirkt, wohl aber bedingt, so gibt es für Spinoza keinen anderen Begriff des Bedingten, als daß es ein Anderes voraussetzt: conceptum alterius rei involvit[2]." Damit wird die Starrheit Spinozas mit Unrecht der Größenlehre aufgebürdet; hätte er die Bestrebungen der Mathematiker seiner Zeit gekannt und verstanden, so hätte er gewußt, daß sie gerade auf das Verständnis der Genesis der Größengebilde ausgehen, also gar nicht bloße Bedingtheit, sondern Hervorbringung ins Auge faßten; derart ist Descartes' analytische Geometrie[3]), noch mehr Leibniz' Methode der minimalen Inkremente, die zwar Spinoza noch nicht vorlag, die aber durch ähnliche Betrachtungsweisen längst vorbereitet war[4]). Der Dilettant verstand eben nur den popularisierten Euklid und auch diesen schlecht, sonst würde er dessen Synthesis kombinierbarer Elemente nicht auf die ontologischen Begriffe übertragen haben; wer von Substanz, Attribut, Modus usw. reden will, wie Euklid von Punkten, Linien, Flächen usw., versteht weder Mathematik noch Metaphysik; die besseren Denker enthielten sich bei aller Überschätzung der Mathematik doch wohlweislich, ein umfassendes Experiment der Anwendung von deren Methode auf die Philosophie zu machen.

Spinoza kennt gar kein Forschen, kein Ergründen eines Sachverhaltes, noch weniger das Begreifen eines organischen Inhaltes oder gar das Verfolgen einer Genesis im Intellegiblen. Von seiner Lehre gilt, was J. H. Löwe treffend von seiner Liebe sagt: „sie ist kein leuchtender, wärmender Strahl, sondern ein aus Verstandes-

---

[1]) Vgl. unten §. 110, 3. — [2]) Grundriß II², S. 49. — [3]) Oben §. 88, 2. — [4]) Oben §. 87, 2.

reflexen künstlich gewobener Schein, der kalt und bleich über einer Einöde liegt; denn überall, wo man in dieses Gerüst von Axiomen, Definitionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien tritt, fühlt man sich wie in eine ägyptische Totenstadt versetzt. Kein Hauch durchweht diese verschlungenen, stets auf sich selbst zurückgebogenen Gänge, kein Atem regt sich in diesen schemenartigen Gebilden,... welche einem gefrorenen Wasserfalle gleichen" [1]).

Spinoza kennt keine Natur und keine Naturwissenschaft, weil ihm die Dinge, an die Substanz gehalten, wertlose, durch Negation erzeugte, gar nicht zum Dasein berechtigte Gebilde sind, für sich betrachtet aber eine gesetz- und sinnlose Masse bilden; denn „das Individuum hat keinen Halt in der Gattung, es ist in sich gegründet, in seiner Isoliertheit absolut" [2]). Den Zugang zur organischen Natur verlegt sich Spinoza durch die mechanische Ansicht, welche kein Ganzes vor den Teilen, ja überhaupt kein Ganzes, sondern nur Anhäufungen von Teilchen kennt. Die Geschichte ist Spinoza verschlossen, weil ihm die Zeit nur ein auxilium imaginationis ist; der Gedanke, aus der Geschichte zu lernen, mußte ihm bare Torheit erscheinen, zumal aus der Geschichte der Philosophie, die ja, wie wir gehört haben, bei der verschiedenen Körperkonstitution der Philosophen und der daraus resultierenden Begriffsbildung nichts als widersprechende Meinungen zutage gefördert hat, also nur eine pathologische Erscheinung ist. Schon als Nominalist kann es Spinoza zu keinem Begriffe der Wissenschaft bringen, da nach ihm das Allgemeine ja auf der konfusesten Imagination beruht; als Realist aber ebensowenig, da sein Prinzip als Erkenntnisgrund ebenso steril ist, wie als Seinsgrund. Die ernstliche Durchführung seiner Denkweise würde alles Forschen still stellen, die Wissenschaft hypnotisieren, den Erkenntnistrieb ertöten.

Wie Spinoza selbst die Wissenschaft betrieb, zeigt die Masse von widersprechenden Aufstellungen, die er aufnahm, ohne

---

[1]) J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, 1862, S. 320. — [2]) Volkelt, a. a. O., S. 65.

nach ihren Voraussetzungen zu fragen, die Gewaltsamkeit, mit der er die ihm unliebsamen Konsequenzen beiseite warf, das Tasten und Tappen im Dunkel, wie es uns so vielfach entgegengetreten ist. Eine Probe von seiner Art, vorgefundene Gedanken aufzugreifen und zu verstümmeln, soweit sie ihm nicht passen, gibt ein neuerer Spinozaforscher, Freudenthal, in dem Aufsatze: „Spinoza und die Scholastik“ [1]. Er bemerkt, daß Spinoza sich in den Propositionen über die Ideen in Gott [2] auf die Scholastiker stützt, und sich dabei „in einem ursprünglichen fremden Gedankengange bewegt“. Der erste jener beiden Sätze lautet: „Es gibt in Gott notwendig eine Idee von seiner Wesenheit und von allem, was aus seiner Wesenheit notwendig folgt“, und er wird damit bewiesen, daß Gott Unendliches auf unendliche Weise denken, also auch die Ideen seiner Wesenheit bilden kann, und weil er es kann, es auch tun muß. Der folgende Satz lautet: „Die Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weisen folgt, kann nur eine sein“, und als Beweis dafür aufgestellt, daß Gottes Verstand nur dessen Attribute und Affektionen zum Inhalt habe und, weil Gott ein einiger ist, auch dessen Vorstellung nur eine ist. Freudenthal findet den ersten Beweis erzwungen. „Es ist doch ein schwächlicher Beweis, der, weil im Begriffe des Denkens auch die Möglichkeit einer Idee Gottes liegt, diese Idee als notwendig in Gott vorhanden setzt“, und er dehnt dies Urteil auch auf den zweiten aus: „Weil der unendliche Geist nichts als Attribute und Affektionen Gottes umfaßt und Gott einzig ist, soll auch die Idee Gottes eine einzige sein. Hier ist offenbar eine Lücke, welche von dem scholastischen Satze ausgefüllt wird, daß die Idee Gottes mit seiner Wesenheit identisch ist; denn mit Hilfe dieses Satzes können wir allerdings mit Recht von der Einigkeit Gottes auf die Einigkeit der Idee schließen [3].“ — In dem scholastischen Buche also, das Spinoza hier exzerpiert, streicht er jenen Satz einfach weg, ohne sich Rechenschaft zu geben, daß dann der Zusammen-

---

[1] In den „Philosophischen Aufsätzen“, E. Zeller gewidmet. Leipzig 1887, S. 85 bis 138. — [2] Eth. I, prop. 3 u. 4. — [3] A. a. O., S. 135. Verwiesen wird auf S. Thom. Su. Theol. I, 15, 2.

hang aufgehoben wird, den er durch seine Sophismen wieder herzustellen sich zutraut. Daß es aber gerade der Satz von der Koinzidenz von Gottes Wesenheit und Wissen ist, den er beseitigt, ist bezeichnend, weil dieser auf die sapientia divina führt, der allerdings der Sophist aus dem Wege zu gehen allen Grund hat.

Übrigens kannte Spinoza die Scholastik, sowie die antike Philosophie nur aus abgeleiteten Darstellungen. Sein Biograph Freudenthal berichtet von dem Nachlasse des Mannes: „Es ist befremdlich, daß gerade die philosophische Literatur die größten Lücken aufweist. Wir finden keine Spur von den christlichen Scholastikern des Mittelalters; von jüngeren Scholastikern hat er nur Keckermanns damals vielgelesene Logik besessen. Es fehlt Platon; es fehlen die philosophischen Werke Ciceros und Senecas usw.[1])." Da sich in den Schriften Spinozas keinerlei philosophische Kenntnisse zeigen, befremdet das eigentlich nicht; seltsam aber ist es, wenn der Biograph fortfährt, man müsse annehmen, „daß nach Spinozas Tode die Freunde einen nicht unbeträchtlichen Teil seiner philosophischen Bibliothek sich auf irgend eine Weise angeeignet haben, wahrscheinlich, weil sie auf seine Hinterlassenschaft ein größeres Anrecht zu haben glaubten als die gesetzmäßigen Erben, die ihm im Leben fremd, ja feindlich gegenübergestanden hatten". Waren das die ersten Früchte spinozistischer Rechtsbegriffe?

7. Der Spinozismus ist nicht bloß das Grab der Wissenschaft, sondern auch der Tod der Moral. Die Sinnesart des Mannes ließ, was ihm etwa das realistische Element seiner Gedankenbildung zur Gewinnung einer sittlichen Weltansicht hätte gewähren können, wie den Güterbegriff u. a., nicht zur Entfaltung kommen. Er ist in der Moral radikaler Nominalist. Die Begriffe von gut und böse, Verdienst und Schuld, Lob und Tadel, Ordnung und Unordnung, schön und häßlich, gelten ihm als von uns gemachte

---

[1]) „Die Lebensgeschichte Spinozas", Leipzig 1899, S. 287. Bartholomäus Keckermann stammte aus Danzig, war Professor in Heidelberg, † 1609, und schrieb im Sinne der protestantischen Scholastik der Zeit über die philosophischen Disziplinen.

und nicht bloß dies, sondern als Vorurteile, praejudicia[1]), in denen Zustände der Einbildung für die Dinge selbst genommen werden; sie stellen nach ihm ein Gewebe von Irrungen und Mißverständnissen dar, dessen Beseitigung die Aufgabe des erleuchteten Weisen ist, wobei der Zusammenhang dieser Vorstellungen mit den religiösen gar nicht verschwiegen wird. „Die Menschen haben, was zum Wohlsein und zur Gottesverehrung dient, gut genannt, das Gegenteilige böse; und weil die Leute, welche die Natur der Dinge nicht begreifen, auch nichts über die Dinge aussagen, sondern diese nur imaginieren und Einbildung für Verständnis nehmen, so vermeinen sie, es läge eine Ordnung in den Dingen, gleich unkundig dieser und ihrer selbst... Nur darum, weil uns genehm ist (grata sunt), was wir leichter vorstellen können, ziehen die Menschen die Ordnung der Unordnung vor, als ob die Ordnung etwas in der Natur wäre, abgesehen von deren Beziehung zu unserer Einbildung; und sie sagen, Gott habe alles in einer bestimmten Ordnung geschaffen, merken also nicht, daß sie damit Gott selbst Imagination zuschreiben." „Obwohl die menschlichen Körper in vielem übereinstimmen, so gehen sie in vielem anderen auseinander und darum erscheint das nämliche dem einen gut, dem anderen böse, dem einen ordnungsmäßig (ordinatum), dem anderen ordnungswidrig (confusum), ist es dem einen wohlgefällig (gratum), dem anderen mißfällig (ingratum)... Es ist ein allbekanntes Wort: Quot capita, tot sensus; jeder macht seinen Sinn geltend, die Verschiedenheit des Gehirns ist so groß, wie die des Gaumens." Man hört heraus, daß, wer so redet, selbst mit der Lebensordnung zerfallen ist; aus diesen krassen Behauptungen spricht ein schiffbrüchiger Autonomismus.

Jeder hat nach Spinoza das Recht, zu statuieren, was gut und böse ist, weil er an dem Nutzen oder Schaden, der ihm daraus erwächst, einen untrüglichen Maßstab hat: „Je mehr ein jeder seinen Nutzen (suum utile) zu suchen, das ist: sein Dasein zu erhalten, unternimmt und vermag, um so mehr ist er mit Tugend

[1]) Eth. I, app., woselbst auch die im folgenden angeführten Stellen.

begabt; dagegen soweit jemand seinen Nutzen, das ist die Erhaltung seines Daseins, hintansetzt, soweit ist er seiner nicht mächtig (impotens)" [1]). „Gut ist das, wovon wir gewiß sind, daß es uns nützt; böse, wovon wir gewiß sind, daß es uns an der Erlangung eines Gutes hindert [2])." Wenn Spinoza von Gütern spricht, so sind es nur Zustände des Subjekts, die er meint, häufig sagt er ausdrücklich: Zustände unseres Körpers. Für erlaubt erklärt er, was zu vernünftiger Lebensführung dient; „was da hindert, daß der Mensch seine Vernunft vervollkommne und ein vernünftiges Leben genieße, nur das nennen wir böse" [3]). Auch hier spricht der Apostat; das Böse sind ihm die Satzungen der Religionsgesellschaft, die ihn ausgestoßen. Sein Trotz kommt zum Ausdrucke in den berüchtigten Aussprüchen über die Demut und Reue, Gefühle, die er vor anderen Grund hatte, herabzuwürdigen, um sie sich fern zu halten. „Die Demut, humanitas, ist keine Tugend; sie entspringt nicht aus der Vernunft. Sie ist eine Traurigkeit, die daher entspringt, daß der Mensch seiner Impotenz inne wird [4])." Das Wort impotentia ist dem Sophisten ein besonders willkommener Ausdruck, weil es zugleich Machtlosigkeit und Mangel an Selbstbeherrschung, Schwäche gegen seine Neigungen ausdrückt, was gestattet, auch die beiden Gegensätze: Macht und Selbstbeherrschung zu identifizieren. Von der Reue, poenitentia, heißt es: „Sie ist keine Tugend, entspringt nicht aus der Vernunft, sondern der, welcher eine Tat bereut, ist doppelt elend und impotent" [5]).

Der Grundaffekt der Seele ist die Begehrlichkeit, cupiditas [6]), ihre Befriedigung erzeugt das Vergnügen, laetitia, ihre Hemmung das Mißvergnügen, tristitia. Wie der Egoismus diese ganze Pseudomoral durchseucht, zeigen die Bestimmungen über die Liebe: wir freuen uns des Wohlseins dessen, den wir lieben, weil sein Wohlsein seine Macht erhöht und die Vorstellung davon unserer Macht Zuwachs gewährt [7]).

---

[1]) Eth. IV, prop. 20. — [2]) Ib. IV, def. 1 u. 2. — [3]) Ib. IV, app. 5. — [4]) Ib. IV, prop. 53. — [5]) Ib. IV, prop. 54. — [6]) Ib. III, prop. 9, schol. — [7]) Volkelt, a. a. O., S. 68.

Wie bei solchem autonomen Egoismus ein Gemeinleben bestehen kann, macht dem Sophisten nicht viel Kopfzerbrechen: „Wenn ein jeder zuhöchst seinen Nutzen sucht, dann sind sich die Menschen gegenseitig am nützlichsten; denn je mehr jeder bestrebt ist, seinen Nutzen zu suchen und sich zu erhalten, um so mehr Tugend hat er und um so mehr Macht, nach den Gesetzen seiner Natur zu handeln, das ist: nach der Führung der Vernunft zu leben; nun vertragen sich aber die Menschen naturgemäß am besten, wenn sie nach der Führung der Vernunft leben, also werden sie sich gegenseitig am nützlichsten sein, wenn ein jeder zu höchst seinen Nutzen sucht, was zu beweisen war[1])." Hier haben wir eine Probe eines Beweises more geometrico; daß dabei alle Begriffe in ihr Gegenteil verkehrt werden, tut ja der Stringenz desselben keinen Eintrag.

Spinozas Biographen versichern uns in aufdringlicher Weise, daß sein Privatleben tadellos gewesen sei, wobei sie das richtige Gefühl leiten mag, daß wir bei seiner Verbrechermoral auch ein schändliches Leben erwarten dürfen[2]). Es mag sein, daß er nicht gelebt hat, wie er lehrte; aber darin, daß er seine Lehre nicht im Leben erproben durfte, zeigt sich sein Gegensatz zum Weisen: dieser lebt, was er lehrt, sein Wirken ist der Reflex seiner Wahrheitserkenntnis.

In seinem Tractatus politicus, den Spinoza kurz vor seinem Tode 1677 verfaßte, schließt er sich an Hobbes an — par nobile fratrum —, sucht dies jedoch, um seiner Originalität nichts zu vergeben, zu maskieren; er weicht von seinem Vorbilde darin ab, daß er den Staatsbürgern unter Androhung der Revolution die Freiheit der Überzeugung reserviert und die Macht der Regierung auf die Handlungen einschränkt; daß, wie beim Individuum, auch im Staate Macht und Recht dasselbe ist, gilt ihm als ausgemachtes Axiom.

---

[1]) Eth. IV, prop. 35, cor. 2. — [2]) Auch die Absicht dürfte dabei mitwirken, den abstoßenden Eindruck, den die Persönlichkeit des Mannes machte, zu mildern. Der gelehrte Ägidius Ménage berichtet, daß solche, die Spinoza gesehen, von ihm gesagt, qu'il portait sur son visage un caractère de reprobation. Jöcher, Compendiöses Gelehrtenlexikon 1726, II, S. 1122.

Zu den Widersprüchen, aus denen Spinozas Lehre zusammengewebt ist, gehört auch der, daß für das Individuum Freiheit gefordert wird, aber die Freiheit des Willens deterministisch verneint wird; jeder soll handeln dürfen nach den Gesetzen seiner Natur, aber nicht er handelt, sondern diese Gesetze handeln in ihm; er ist ja nur ein Modus der Raum- und Geisteswelt, die wieder nur Erscheinungen der einen Substanz sind; neben dem spröden Autonomismus liegt der starrste Fatalismus. Das Subjekt alles Handelns, des guten wie des bösen, ist das All-Eine und hier tritt der Frevel besonders zutage, der darin liegt, daß dieses All-Eine Gott genannt wird. Dies empörte Männer, wie Pierre Bayle, der, obwohl Skeptiker, doch darum nicht den sittlichen Halt verloren hatte. Er sagt in seinem Wörterbuche von Spinozas Lehre: „Sie ist eine Hypothese, die alle Extravaganzen überschreitet, die man nur aushecken kann; was die heidnischen Dichter von Schändlichkeiten dem Jupiter und der Venus nachgesagt haben, reicht nicht an die entsetzliche Vorstellung heran, die uns Spinoza von Gott gibt; die Dichter haben ihren Göttern doch nicht die Gesamtheit der Verbrechen und menschlichen Schwächen zur Last gelegt; nach Spinoza aber gibt es für alles, was Elend und Schuld, natürliches und sittliches Übel heißt, nur einen Handelnden und Leidenden, Gott."

Wie Moses Mendelssohn über Spinoza dachte, ist allbekannt. Auch er war zwar „ein jüdischer Aufklärer", aber von anderer Sinnesart als der Amsterdamer. Als Friedrich Heinrich Jacobi seine Schrift „Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an M. Mendelssohn" 1785 veröffentlichte, worin er von Lessings Neigung zum Spinozismus berichtet, sah Mendelssohn darin eine Entehrung seines verstorbenen Freundes Lessing, die ihn höchlichst aufbrachte und zu einer Gegenschrift „M. M. an die Freunde Lessings" bestimmte. Die heftige Gemütsbewegung war eine Mitursache seines am 4. Januar 1786 erfolgten Todes.

Danach ist das strenge Urteil, das ein neuerer Philosoph und Theolog über den Spinozismus gesprochen, ein vollberechtigtes: „Er ist das Grab aller Wahrheit der Vernunft und der absolute Gegen-

satz gegen die christliche Religion; in ihm konzentrieren sich alle falschen Ideen des Jahrhunderts: der Naturalismus, der „Idealismus", der Rationalismus; ein trügerischer mystischer Hauch verbindet sich mit der falschen mathematischen Strenge, um die sinnlosen und willkürlichen Behauptungen des Philosophen zu verhüllen... Man kann Spinoza nur folgen, wenn man auf das Grundgesetz des vernünftigen Denkens verzichtet hat und man kann ihm nicht huldigen, ohne sich der Fälschung aller sittlich-religiösen Begriffe und des Mißbrauchs des Namen Gottes mitschuldig zu machen[1]."

[1]) P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, S. 842.

## §. 97.

### Der unechte Idealismus der Engländer.

1. Unter den englischen Philosophen wird gemeinhin George Berkeley als Vertreter des Idealismus bezeichnet, weil er lehrte, daß es nur Ideen, d. i. Vorstellungen und Geister, die solche erzeugen, gebe. In der Verlegung des Standortes aus der Seinslehre in die Vorstellungslehre hat er aber John Locke, den Begründer der englischen Vorstellungsphilosophie, zum Vorgänger, und es bedarf der Heranziehung von dessen Lehre, um Berkeleys Aufstellungen zu verstehen. Wenn letzterer es unternimmt, nicht bloß das Weltbild des Individuums und sogar das, in welchem alle Individuen zusammenstimmen, ohne ein objektives Korrelat lediglich durch die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Erkenntniskraft zu erklären, so schreibt er dieser eine Vollkommenheit zu, welche die Erfahrung weitaus überschreitet, und man kann seine Anschauung auch in diesem Sinne Idealismus nennen, wobei freilich das Wort seinem ursprünglichen Sinne: Welterklärung aus idealen Seinsprinzipien, um nichts mehr angenähert wird, als in der zuerst angegebenen Bedeutung. Der unechte Idealismus im Sinne eines übertriebenen Vertrauens auf die Kräfte des Menschen und auf die Selbstregulierung ihrer Betätigung charakterisiert nun auch die Moralphilosophie der Engländer, die objektiver Gesetze und Normen gerade so entbehren zu können glaubt, wie Berkeley eines die Erkenntnis mensurierenden Realbestandes, vielmehr hofft, daß die Triebe der Menschennatur in ihrem Zusammenwirken die sittliche Welt herstellen werden. Die gleiche Anschauung führte

Adam Smith in der Nationalökonomie durch, indem er die Lehre aufstellte, daß das Streben der Einzelnen nach Wohlstand den geordneten Wohlstand der Gesamtheit zur Folge habe. Durch ihn wurde dieser englische „Idealismus“ zu einem sozialen Prinzip gestaltet und es gewannen so die falschen Philosopheme der Engländer eine weittragende praktische Bedeutung.

Für die Darlegung ist Lockes Philosophieren zum Ausgangspunkte zu nehmen, da dieses nach Form und Inhalt die ganze Gedankenbildung bedingt. Sein Hauptwerk An essay concerning human understanding erschien zu 1690 in London, ist aber in den Grundzügen schon 1670 entworfen, und der Autor macht uns in der Vorrede selbst mit der Vorgeschichte des Buches bekannt, wobei er uns auch mit dankenswerter Offenheit über das Niveau verständigt, auf dem sich sein Denken und Schriftstellern bewegt. Wenn Aristoteles am Anfange seiner Metaphysik von dem den Menschen von Natur eingesenkten Wissenstriebe spricht, den der Philosoph zur vollen Auswirkung zu bringen habe, so genügt es Locke, die Philosophie als Gegenstand angenehmer Unterhaltung zu betrachten. „Das Forschen des Verstandes“, sagt er in der Vorrede, „ist eine Art Falknerei oder Jagd überhaupt, wobei das Jagen selbst nicht den kleinsten Teil des Vergnügens ausmacht“, also sagen wir einfach: intellektueller Sport. Mit großem Selbstvertrauen erklärt Locke, daß dabei der Jäger nie einen Fehlschuß tun wird: „Jeder Schritt, den der Verstand in dem Streben nach Erkenntnis vorwärts tut, führt eine Entdeckung herbei, welche wenigstens zurzeit nicht bloß neu, sondern auch die vorzüglichste ist; der Verstand urteilt, wie das Auge von den Objekten, nur allein durch seine eigene Ansicht; alles, was er entdeckt, muß ihm Vergnügen gewähren, was ihm entgeht, macht ihm keine unangenehme Empfindung.“ Ein wissenschaftliches Gewissen, welches mahnt, sich nichts entgehen zu lassen, scheint Locke nicht zu kennen.

Betreffend die Veranlassung zur Abfassung des Buches berichtet er von einem Gespräche mit fünf bis sechs Freunden über einen ganz heterogenen Gegenstand, bei dem man sich durch Schwierig-

keiten aller Art in die Enge getrieben sah. Auf das einfache Mittel, sich über den Gegenstand besser zu unterrichten und dann weiter zu reden, scheint niemand gekommen zu sein, vielmehr stellte Locke die Ansicht auf, „daß wir einen ganz verkehrten Weg gingen, und daß vor allen Spekulationen dieser Art eine Untersuchung über das Vermögen des Verstandes und über die Objekte, welche in seiner Sphäre liegen, unumgänglich notwendig sei“. Also kein Eindringen in die Sache, sondern ein Sezieren ihres Bildes in unserem Kopfe sollte Licht in das Dunkel bringen. Der Falkner geht doch wenigstens in Wald und Feld, um Vögel zu jagen, vielleicht täte er besser, auch bloß seine Vorstellung von Vögeln zu zergliedern und die Grenzen seines ornithologischen Wissens zu bestimmen.

Hier liegt Descartes' Selbsterforschung bereits weit hinter uns; dieser suchte in sich nach klaren und deutlichen Vorstellungen, um in ihnen das Objektive zu erfassen, vom Selbstbewußtsein schritt er zum Gottes- und Weltbewußtsein vor, fehlgehend, aber wenigstens rüstig schreitend. Die Lockeschen gentlemen schlendern nur; sie sind gewiß, daß, was ihnen einfällt, neu und vorzüglich sein wird; von Zweifelsqualen sind sie verschont; die Sorge, wie man aus dem Kopfe, in dem nun die Philosophie ihre Werkstätte aufschlägt, in die Welt kommen werde, liegt ihnen fern; diese Weltmänner sind sich selbst Welts genug. Ihr Wegweiser Locke wandte nicht seine Zeit, wie Descartes, auf das Suchen einer Methode; „einige flüchtige, noch nicht verarbeitete Gedanken“ wurden für die nächste Zusammenkunft hingeschrieben, und auf Bitten der Gesellschaft etwas ausgeführt. „Ich arbeitete“, berichtet er treuherzig, „einige unzusammenhängende Teile aus, ließ die Untersuchung eine Zeitlang liegen, nahm sie wieder auf, nachdem es meine Gemütsstimmung und äußere Verhältnisse erlaubten, und brachte endlich in einer glücklichen Muße, welche die Sorge für meine Gesundheit mir verschaffte, das Ganze in die gegenwärtige Ordnung ... Da ich zuerst die Feder ansetzte, glaubte ich alles, was zu sagen wäre, auf ein paar Bogen zusammenzufassen; allein mit jedem Schritte vorwärts öffnete sich

eine Aussicht auf ein größeres Feld; neue Entdeckungen führten mich immer weiter und so wuchs mein Buch unvermerkt zu dieser Größe an.“ Es erfolgte eben bei diesem philosophischen Lustwandeln etwas ähnliches, was einem bei Spaziergängen passiert: man wollte nur einen kurzen Gang machen und es wird unversehens eine kleine Tour daraus.

Daß man es vordem mit der Philosophie ernster nahm, ist Locke nicht unbekannt, aber ihr früherer Betrieb gilt ihm für unfruchtbar, wegen des „schulgerechten, aber zwecklosen Gebrauches von barbarischen, gezwungenen und unverständlichen Kunstausdrücken“. Es gelte, den Tempel zu stürmen, den sich Eitelkeit und Unwissenheit gebaut: „Schwankende und sinnlose Ausdrücke und Mißbräuche der Sprache haben so lange für Geheimnisse der Wissenschaft gegolten; rauhe und unglücklich angewandte Worte ohne viel Bedeutung sind schon zu lange für die tiefste Gelehrsamkeit und die höchsten Spekulationen gehalten worden“. Der Gedanke, daß das Nichtverstehen der älteren Denkarbeit an ihm liegen könnte, steht Locke ganz fern; daß das Unverständliche auch unverständig ist, gilt ihm als die verständlichste und verständigste Wahrheit.

Den „Entdeckungen“ Lockes hat es an Lobpreisern und seinem Aufrufe zum Tempelstürmen nicht an bereitwilligen Händen gefehlt. Die französischen Aufklärer leiteten von ihm eine neue Epoche der Philosophie ab; d'Alembert stellt ihn in der Vorrede zur Enzyklopädie neben Newton und sagt: „Es vergnügte ihn, tief in sich hinabzusteigen, und nachdem er sich lange Zeit betrachtet, bot er den Lesern in seiner Abhandlung den Spiegel, in dem er sich selbst gesehen hatte: so machte er die Metaphysik zu dem was sie wirklich sein soll, zu einer erfahrungsmäßigen Naturlehre der Seele.“ Damit ist die Absicht Lockes ganz wohl wiedergegeben: er will durch Betrachtung der Vorstellungen deren Gültigkeit bestimmen; sie, aber nicht mehr die Dinge, sind der Gegenstand der Philosophie: „Eine bestimmte Vorstellung (determinate idea) ist ein gewisses und daher bestimmtes Objekt der Seele, das ist ein Objekt von der Art, wie es von der Seele angeschaut und gedacht

wird [1])." Die Vorstellungen sind aber die Erzeugnisse der Seele; die angeborenen stellt Locke in Abrede; die Sinnesempfindungen gehören ihr ganz, da sie des Realgehaltes entbehren: Farben, Töne, Gerüche sind secordary qualities, nicht Wiedergabe, copies, gleichartiger Eigenschaften in dem Objekte, sondern lediglich unserer Zustände; das eigentliche Feld des Verstandes sind die zusammengesetzten Vorstellungen complex ideas, „Archetypen, von der Seele gebildet, keineswegs bestimmt, Kopien von etwas anderem zu sein, oder auf die Existenz irgend welcher Dinge bezogen zu werden; sie sind selbst Originale, und die Dinge kommen nur in Betracht, inwiefern sie mit ihnen übereinstimmen [2])". Nennt man die Vorstellungen Ideen, so kann diese Vorstellungsphilosophie, so gut wie Berkeleys Lehre, Idealismus heißen; soll aber ihr Charakter ausgedrückt werden, so ist sie als platter Nominalismus zu bezeichnen.

Die Bildung der Allgemeinbegriffe führt Locke darauf zurück, daß es unmöglich ist, jede unserer Vorstellungen mit einem Namen zu bezeichnen; wir fassen sie dazu zu Gruppen zusammen und der Gemeinname ist dann zugleich der Gemeinbegriff [3]). Die Beschäftigung mit Gattungen und Arten läuft nach ihm auf nichts anderes hinaus, als auf Bildung allgemeiner Namen und Vorstellungen, durch welche man die Dinge betrachten und besprechen kann, als wären sie in Bündel zusammengefaßt, damit man um so viel leichter und behender ihre Erkenntnis zu erweitern und anderen mitzuteilen vermag [4]). Der Verzicht auf die unmögliche Masse von Eigennamen, die das eigentlich Angemessene wäre, zahlt sich also durch die Bequemlichkeit aus, welche die Gesamtnamen gewähren. — Doch verkennt Locke nicht völlig, daß bei der Begriffsbildung eine Gemeinsamkeit in den Dingen, eine in vielen wiederkehrende Wesenheit die Grundlage bildet; er gibt eine essentia realis neben der essentia notionalis zu, erklärt sie aber für uns

---

[1]) Essay on hu. und. pref. — [2]) Ib. IV, 4, 3. — [3]) Essay II, 11, 9. — [4]) Ib. III, 3, 9.

ganz unzugänglich, weil wir das Innere der Dinge nicht erkennen[1]). Von dem Ergreifen der Wesenheit durch einen Verstandesakt weiß er nichts; der Verstand sinkt ihm zum bloßen Vermögen der Bearbeitung, Kombination, Zusammenfassung der Einzelvorstellungen herab; der Lockesche Verstand ist, wie der Thomist Liberatore treffend sagt, nicht, wie der aristotelische Nus ein Maler, sondern ein Kleckser; die armselige Ansicht von dem Abstraktionsgeschäfte des Verstandes, welche alsbald herrschend wird, hat Locke zum Urheber. Dieselbe Halbheit, wie seine Ansicht von der Essenz, zeigt seine Lehre von der Substanz. Er kann sich nicht verhehlen, daß bei seiner Auffassung der Qualitäten die Dinge sich in bloße Komplexe von Eigenschaften ohne inneres Band verwandeln; andererseits ist er bei seinem Kleben am Sinnlichen nicht imstande, den Gedanken eines nicht-sinnlichen Daseinselementes, als der Quelle der verschiedenen Eigenschaften, also den Gedanken der Form zu fassen. Wenn ihn das Hin und Her seiner Betrachtungen in die Nähe dieses Begriffes treibt, erwehrt er sich seiner durch Schelten auf das „Geschwätz von den substantialen Formen“ des Eisens und Goldes, wovon die Philosophen voll sind, während doch die Eisen- und Goldarbeiter mehr von diesen Gegenständen wissen[2]). Da er nun den Substanzbegriff auch nicht unter denjenigen antreffen kann, welche wir durch Selbstbeobachtung, reflexion, gewinnen, so findet er gar keine rechte Stelle für ihn. Das Ergebnis seines endlosen Herumredens über den Gegenstand ist schließlich dies, daß der Substanzbegriff ein verworrener ist, aber er schreitet doch nicht dazu vor, ihn als eine Zutat unseres Verstandes zu den Sinneneindrücken zu erklären. Seine Anwendung aber hält er für prekär: wir sind weder berechtigt körperliche, noch auch geistige Substanzen als real zu setzen, letzteres nicht, weil Gott die Macht hat, auch die Materie mit der Fähigkeit zum Denken zu begaben[3]). Hier tritt der Widersinn des Lockeschen Unternehmens am deutlichsten zutage, die ontologischen Probleme gelegentlich bei einer oberflächlichen Besprechung der psy-

---

[1]) Essay III, 6, 2. — [2]) Ib. II, 23, 5. — [3]) Ib. IV, 3, 6.

chischen Erscheinungen abtun zu wollen. Leibniz, der in seiner Polemik gegen Locke viele treffende Bemerkungen macht, nur nicht resolut genug ist, diese ganze Art, Philosophie zu treiben, beim rechten Namen, nämlich: haltloses Räsonnement, zu nennen, sagt über das Unternehmen Lockes ganz richtig: La question de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en philosophie et il faut avoir de grands progrès pour la bien résoudre[1]). — Die Art, wie Locke dem Materialismus die Tür öffnet, ist bezeichnend: Gott hat Macht genug, die Materie Gedanken hervorbringen zu lassen; der eifrige Bibelleser Locke war nicht um eine fromme Verbrämung seiner Halbgedanken verlegen. Daß mit Preisgebung der substantialen Formen auch die Unsterblichkeit der Seele fällt, macht ihm keinerlei Bedenken; über diese hat er in der Bibel gelesen, bei seinen „Entdeckungen" leiten ihn andere Interessen.

2. Berkeley hat mehr philosophische Kenntnisse und eine würdigere Vorstellung von der Philosophie als Locke, allein er glaubt wie dieser, daß die Untersuchung des Vorstellens die erste Aufgabe derselben ist. Er kommt über dieselbe so wenig hinaus wie Locke, aber er ist konsequenter als dieser und beseitigt die halben und schielenden Aufstellungen, mit denen sich der Vorgänger begnügt. Locke hatte die Dinge in Gruppen von Sinnesvorstellungen aufgelöst, aber einem Teile von diesen, den primären Qualitäten, wozu er die Gestalt und die Undurchdringlichkeit, Schwere, Bewegung rechnet, reale Geltung belassen in dem Sinne, daß sie einen Tatbestand abbilden, während er gleich Boyle, Descartes u. a. den sekundären Qualitäten Farbe, Schall, Geruch usw. lediglich subjektive Geltung, die Bedeutung von Zuständen des Vorstellenden zuschrieb. Berkeley sah hierin mit Recht eine Inkonsequenz; werden die Empfindungen ihres Erkenntnisgehaltes entleert, so ist kein Grund, jene anderen Vorstellungen als Abbilder eines Realen anzusehen; wer erklärt, daß die Vorstellung des Roten keinerlei Ähnlichkeit mit dem roten Gegenstande habe, muß auch sagen: Die Vorstellung des

[1]) Op. phil. p. 136 a.

Runden, Schnellen ist nicht rund und schnell, also ihrem Objekte durchaus unähnlich. Berkeley schreitet dazu vor, alle Eigenschaften der Dinge als Vorstellungen im Subjekte zu erklären[1]), womit wenigstens die ungerechtfertigte Abtrennung der beiden Arten von Qualitäten beseitigt wird[2]).

Aber auch den zweiten objektiven Rückhalt, den Locke wenigstens halb und halb bestehen ließ, den Substanzbegriff, beseitigt sein Nachfolger und dies, da ihn die Prämissen unhaltbar machen, mit löblicher Konsequenz. Eine die Eigenschaften tragende Substanz zeigen uns die Sinne nicht, sondern nur Vorstellungsgruppen, deren Beharren uns bestimmt, sie als substantielle Dinge anzusehen und mit Namen zu bezeichnen[3]). Wir gehen aber dabei eigenmächtig vor, da das Dasein der Dinge the extra-existence of visible world unverweisbar ist, denn gegeben sind lediglich unsere Vorstellungen. Selbst wenn es Dinge gäbe, könnten wir es nicht wissen, da sie in unserem Geiste zu Vorstellungen werden müßten. Von ihrem Sein können wir nur aussagen, daß es Vorgestelltwerden ist, ihr Esse ist percipi.

Aber noch in einem dritten Punkte treibt Berkeley den Vorgänger über sich hinaus; Lockes Nominalismus räumt den Begriffen als Zusammenfassungen von Eindrücken Dasein in uns und Wert für uns ein: Der Nachfolger bestreitet beides und setzt damit dem Nominalismus die Krone auf. In den Principles of human knowledge 1710 entwickelt er, daß wir überhaupt keine abstrakten Vorstellungen zu bilden vermögen: „Die Vorstellung (idea) eines Mannes, die ich mir bilde, muß entweder die eines weißen oder schwarzen, oder roten, eines geraden oder verwachsenen, eines großen, kleinen oder mittelgroßen Mannes sein. Mir wenigstens ist es unmöglich, die abstrakte Idee zu erfassen; ebenso unmöglich wie die

[1]) Dialogues between Hylas and Philonous 1 1713, Works of B. London 1820, I, p. 131—135. Die Namen der Unterredner sind gewählt, um auszudrücken, daß der eine die ὕλη, d. i. die räumliche Wirklichkeit, der andere den νοῦς vertritt. — [2]) Vgl. oben §. 90, 8. — [3]) Dialogues between Hylas and Philonous 2, Works I, p. 200 sq.

einer Bewegung ohne einen sich bewegenden Körper, die weder schnell noch langsam, weder krumm- noch geradlinig ist, zu bilden . . . Die Mehrheit der Menschen machen, schlicht und ungelehrt wie sie sind, keinen Anspruch auf den Besitz abstrakter Begriffe; man sagt, diese seien schwierig und nicht ohne Mühe und Studium zu erlangen." „Wir dürfen", fügt er ironisch hinzu, „annehmen, daß, wenn es abstrakte Ideen gibt, dieselben nur bei Gelehrten sich finden." Die abstrakten Begriffe, wird weiter ausgeführt, leisten gar nichts für das Denken, weil es genügt, von den besonderen Merkmalen hinwegzusehen, nicht aber erforderlich ist, die übrigen zusammenzufassen. In der Schulphilosophie hätten sie — und damit stimmt Berkeley in den Chorus der Nominalisten ein — den größten Schaden gestiftet, um sie drehe sich aller Hader, sie zögen von dem fruchtbaren Betrieb der Wissenschaft ab usw. — Daß er selbst mit abstrakten Begriffen, wie Idee, Ding, Eigenschaft, Komplex usw. arbeitet, vergißt er ganz, ebenso daß es übel um die Physik stände, wenn man beim Begriffe der Bewegung die Vorstellung bestimmter Körper, Geschwindigkeiten und Richtungen nicht los werden könnte, wie um die moralischen Wissenschaften, wenn man bei Pflichten, Rechten, Einrichtungen der Menschen stets zugleich an deren Farbe, Wuchs und Größe denken müßte. Berkeley kennt eben nur das phantasma, das blinde Allgemeine; da er nun über das sinnliche Vorstellen nicht hinausgeht, also von keinem tätigen Verstande weiß, erkennt er richtig das Ungenügende dieses psychischen Produktes, das er schärfer ins Auge faßt als Locke. Sein Fehler ist nur, daß er sich durch die Tatsache der Wissenschaft, die mit echten Allgemeinvorstellungen, also wirklichen Begriffen arbeitet, nicht über die Sinnlichkeit hinausleiten und zur Rückkehr zum tätigen Verstande bestimmen läßt. — Eine Polemik gegen diesen flachen Nominalismus eröffnete der deutsche Popularphilosoph J. J. Engel in der Abhandlung „Über die Realität allgemeiner Begriffe", worin er ganz richtig zeigt, daß das Gemeinbild, welches Berkeley allein kennt, noch weit verschwommener sei, als dieser es darstellt; doch unterläßt es Engel, demselben den Begriff in seiner scharfen

Prägung gegenüberzustellen, so daß es zu keiner Berichtigung des Irrtums kommt [1]). Immerhin spricht sich in Engels Äußerungen eine feinere Selbstbeobachtung aus als sie bei Berkeley vorliegt.

Damit hat nun Berkeley die zum Subjektivismus treibenden, bei Locke durch einen lahmen Realismus noch niedergehaltenen Elemente zur Entfaltung gebracht. Wäre er Skeptiker gewesen, so hätte er sich seiner Ergebnisse: Es gibt keine Körperwelt und kein Denken, freuen können, weil damit ja Descartes gründlich überwunden ist. Aber Skepsis lag ihm fern, er suchte Erkenntnis und will, wie Descartes, den Zweifel beseitigen, ja dem Unglauben an Gott und der Geringschätzung der Religion wehren. Gewisse christliche und platonische Reminiszenzen hat sein Gedankenkreis bewahrt, und so sucht er in dem Restbestande, den ihm sein Räsonnement gelassen, nach Grundlagen für einen neuen Bau. Zwei Tatsachen scheinen ihm dazu hinreichend: Gegeben sind zunächst zwar nur Vorstellungen, aber es gibt auch vorstellende Wesen als deren Träger, und es gibt ferner einen Gott, von dem die Gesetze des Vorstellens stammen; ist die Körperwelt nicht zu halten, so bleibt uns doch Gott und Geisterwelt. Die Ideen in Gott sind die Archetype unserer Vorstellungen, nach denen er diese in bestimmten Gruppen und Abfolgen in uns wirkt; wir imaginieren daraufhin Substanzen, Körper, die ganze Sinnenwelt; die Naturgesetze, die wir dieser imaginierten Wirklichkeit zuschreiben, sind in Wahrheit Maximen, nach denen Gott die Vorstellungen in uns verbindet; jede Vorstellung ist ein Wort, das Gott zu uns spricht, jede Ideenfolge ist eine Regel, die er uns vorgeschrieben. Wir schauen nicht die Ideen in Gott, sondern er wirkt sie in uns, unsere Vorstellungen sind Ektype der göttlichen Archetype.

Sucht Berkeley damit dem Theognostizismus auszuweichen, so teilt er doch mit diesem den Fehler, die causa prima da heranzuziehen, wo die causa secundae so nahe als möglich liegen: Er

---

[1]) J. J. Engels Schriften, 1844, X, S. 75; vgl. O. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1876, S. 418.

springt von den sensibilia auf die intellegibilia divinorum. Es ist ihm zuzugeben, daß die Naturgesetze auf Ideen in Gott zurückgehen, und daß Gott zuhöchst unser Erkennen wirkt, aber die formae ante res sind zugleich formae in rebus und deren Herausarbeiten aus den Sinneswahrnehmungen gibt uns die formae post res, den Bestand unserer Erkenntnis. Bei Berkeley rächt sich die Beseitigung des Formbegriffes, welche den Wegfall der Sinnenwelt zur Folge hat und zu dem Gewaltschritte, man möchte sagen: der Verzweiflungstat treibt, das göttliche und menschliche Erkennen in jene unvermittelte Verbindung zu bringen. Diese Verirrungen hätte Berkeley vermeiden können, wenn auch nur die einfachsten Bestimmungen der christlich-antiken Spekulation zu ihm gedrungen wären; den stolzen anglikanischen Bischof mit der angemaßten Diözese in Irland hätte der schlichteste irische Mönch, auf den er mit tiefer Verachtung herabsah, über das Richtige belehren können. Es hätte aber auch einige dialektische Schulung ausgereicht, um ihm zu zeigen, daß sein Hinausgehen über Locke immer noch ein halbes ist und weitere Schritte unvermeidlich macht, welche ad absurdum führen. Das Argument, womit Berkeley die Körperwelt beseitigt, hebt auch das vorstellende Subjekt auf; sind nur Vorstellungen gegeben, so sind ebensowohl deren Träger als deren Inhalt bloße Suppositionen; ohne Welt und Seele verliert aber auch der rationale Beweis für das Dasein Gottes die Grundlage und das Fazit dieser ganzen Weisheit ist: Es gibt Vorstellungen; und da auch dieser Satz schon eine erst noch zu begründende Unterscheidung von Subjekt und Prädikat, von ens und esse enthält, müßte er nach dem Muster der Impersonalien: es schneit, es blitzt usw. lauten: Es stellt vor.

Nach Berkeleys Geschmack ist nun ein solches Ergebnis keineswegs, wie auch sein Rekurrieren auf Gottes Ideenwirkung nicht in dem Sinne einer entsagenden Mystik geschieht. Er will durch seine Philosophie wirken, und zwar weit hin[1]); er spricht das be-

[1]) Dialogues 2, p. 116 sq.

herzigenswerte Wort aus: „Wir müssen mit den Gelehrten denken, aber mit dem Volke sprechen[1]).“ Er sieht das von Gott vermittelte menschliche Erkennen als vollkräftig, einhellig und fruchtbar an; die Menschen sind ihm die Träger einer zwar zugemittelten, aber von ihnen einhellig verwalteten Vorstellungswelt, die, ohne des Stützpunktes in einer objektiven Wirklichkeit zu bedürfen, frei schwebend in sich zusammenstimmt, eine Anschauungsweise, in der, wie schon angedeutet wurde, Berkeleys Verwandtschaft mit der autonomen Moral seiner Zeit- und Nationsgenossen liegt. Daß er aber in ganz anderem Sinne gewirkt hat, bezeugt ihm dankend der Skeptiker und Atheist Hume, wenn er sagt: „Die Schriften dieses geistreichen Mannes geben von allen alten und modernen Philosophen die beste Anleitung zum Skeptizismus, selbst Bayle nicht ausgenommen . . . Seine Gründe sind vielleicht anders gemeint, allein sie führen in Wahrheit nur zum Skeptizismus, wie daraus erhellt, daß sie keine Antwort gestatten und keine Überzeugung hervorbringen. Ihre einzige Wirkung ist jenes plötzliche Erstaunen, jene Unentschlossenheit und Verwirrung, welche das Ergebnis des Skeptizismus sind[2]).“

3. Zu den Konsequenzen des falschen Idealismus, welche Berkeley zu ziehen unterließ, schritt David Hume vor, dessen Philosophieren, so nichtig, unfruchtbar und beirrend es sonst war, doch das Verdienst hat, den falschen Weg, den man seit Locke beschritt, bis zum Ende durchmessen zu haben[3]). Hume zieht Berkeley die drei Fußpunkte weg, auf denen dieser sich über den Subjektivismus hinausschwingen will: er leugnet, daß wir das Dasein Gottes und der Seele zu erkennen vermögen und von irgend einer Einwirkung reden dürfen, da der Kausalitätsbegriff keine objektive Gültigkeit habe.

---

[1]) Principles 51. — [2]) Enquiry conc. human understanding 12 not. — [3]) Der Rezensent der ersten Auflage der „Geschichte des Idealismus“ in der Dublin Review 1897, p. 388, P. Kent O. S. B., findet in dem Verhältnisse der drei Schriftsteller dasselbe wieder, wie es oben §. 96, 1 durch die Fabel vom Apfel charakterisiert wurde: The same fable might also have been used to illustrate the relative position of Locke, Berkeley and Hume etc.

Durch die Subjektivierung des Kausalitätsbegriffes ist Hume berühmt geworden, weil Kant kurzsichtig genug war, dieses Sophisma ernst zu nehmen, oder richtiger gesagt: es für sein eigenes Sophismengewebe nutzbar zu machen. An sich war die Leugnung der objektiven Kausalität eine Konsequenz, die im Nominalismus eingeschlossen ist; wird ein Übersinnliches in den Dingen in Abrede gestellt, so fällt mit der Wesenheit derselben zugleich deren reale Verknüpfung; Form= und Potenzbegriff gehen notwendig zusammen; Platon konnte in den unsichtbaren Kräften in den Dingen ein Argument für die Ideenlehre erblicken[1]), und Aristoteles verknüpfte in seiner genetischen Anschauung beide Begriffe in scharfsinniger Weise[2]).

Was in der Gedankenbildung der Engländer früher oder später den Kausalitätsbegriff hinfällig machen mußte, war die Alteration des Substanzbegriffes. Hume geht wie Berkeley über Lockes Halbheit hinaus und leugnet die reale Geltung dieses Begriffes: Substanz und Inhärenz sind nach Hume nicht Eindrücke, impressions, sondern Vorstellungen, die entstehen, wenn sich das Zusammen= und Zugleichsein mehrerer Vorstellungen in uns oft wiederholt hat, „etwa hundertmal“, wie er dankenswert zur Veranschaulichung hinzufügt. Damit gewinnt Hume die Handhabe zur Beseitigung des Kausalnexus; auch dieser ist kein Eindruck, sondern er entsteht, wenn zwei Vorstellungen in uns wiederholt aufeinander folgen, und wir uns gewöhnen, sie zu verknüpfen; er ist somit ein Produkt der Gewohnheit und wurzelt in der Einbildungskraft. Wo wir gewohnt sind, daß einem Eindruck ein anderer folgt, sind wir genötigt, den vorausgehenden als Ursache zu denken und sicher zu erwarten, daß der andere folgen wird; diese, auf individuelle Gewohnheit gestützte Überzeugung nennt Hume: belief, Glauben oder auch: moralische Gewißheit, und er spricht sie auch den Tieren zu[3]). — Dieses Räsonnement zeigt die ganze Oberflächlichkeit der Vorstellungs=

---

[1]) Bd. I, §. 25, 2. — [2]) Das. §. 36, 4. — [3]) Treatise on human nature. Lond. 1738, I, 3, 2.

philosophie, die sich auf exakte innere Beobachtung bauen will und mit den psychischen Tatsachen auf das Willkürlichste schaltet. Die auf der Hand liegende Tatsache, daß wiederholte Abfolgen von Vorgängen uns nur die Frage bezüglich ihrer kausalen Verknüpfung wachrufen, keineswegs aber diese selbst einreden, daß es vielmehr eines besonderen Nachforschens zu ihrer Beantwortung bedarf, wird einfach ignoriert; das sprichwörtliche: Post hoc ergo propter hoc, mit dem die auf ihre Medikamente zu sehr vertrauenden Ärzte geneckt werden, ist hier zum Schlüssel des Welträtsels gemacht; die menschliche Vernunft wird verleumdet, daß sie sich von der fallacia non causae ut causae äffen lasse.

Daß Hume damit der Naturforschung den Nerv durchschneidet, wußte er; er bezeichnet das Naturwissen als ein uneigentliches, als Glauben. Aber auch die Geschichtswissenschaft, die er selbst betrieb, wird hinfällig, wenn bei ihr jedes: Weil und: Infolgedessen in ein: Darauf, und: Nachher verwandelt wird. Die Mathematik, auf die Hume große Stücke hielt, sucht er zu retten, indem er geltend macht, daß Größen und Zahlen aus sehr ähnlichen Teilen bestehen, die mannigfache, verwickelte Beziehungen gestatten, welche uns erkennbar sind, während alle anderen Vorstellungen einander so unähnlich sind, daß wir nur zu dem Satze gelangen können: Ein Ding ist nicht das andere[1]). Der Sophist verkennt hier, daß es auch in der Mathematik Ursache und Wirkung gibt, und daß er vom Wachsen des Sinus beim Wachsen des Winkels auch nur sagen dürfte, daß wir beides gewohnt sind, zusammenzudenken. Zudem trifft das Argument gegen die Kausalität gar nicht bloß aufeinanderfolgende Vorgänge, sondern jeden Zusammenhang in der Sache, so daß dadurch alle mathematischen Sätze entkräftet werden würden. Bei dem Satze von den Dreieckswinkeln und den beiden Rechten, die sie zusammen ausmachen, müßte Hume genau so gewohnheitsmäßige Vorstellungsverknüpfung annehmen, wie bei der Verbindung von Wetterwechsel und Barometerstand. Daß sich die Dreieckswinkel „sehr

---

[1]) Enquiry Lond. 1741, concerning human understanding 12, 3.

ähnlich" sind, gewährt ihm gar keinen Vorwand, anders zu urteilen. Daß schließlich bei der Leugnung jedes Zusammenhanges in der Sache, auch der der Begriffe und damit die Logik und zudem deren Fratze: die Humesche Sophistik dazu, hinfällig werden, sagt sich der flache Räsonneur nicht.

Das Dasein Gottes ist nach Hume unerweisbar, da der Schluß auf den Urheber der Welt das Kausalitätsprinzip voraussetzt, und es zudem unzulässig ist, von irgend einem Dinge einen über dasselbe hinausreichenden Schluß zu machen [1]). Was für religiöse Vorstellungen Hume hatte, zeigen seine Schriften: The natural history of religion und: Dialogues concerning natural religion 1779. Danach bevölkerte Furcht und Hoffnung im Bunde mit anthropomorphisierender Phantasie die Natur mit Göttern, von denen allmählich eine kleinere Zahl von den übrigen bevorzugt wurde; „übertriebenes Preisen schwellte die Idee der göttlichen Macht bis zu den äußersten Genzen der Vollkommenheit und erzeugte zuletzt die Eigenschaften der Einheit und Unendlichkeit, Einfachheit und Geistigkeit". Aber der Monotheismus entspricht nicht der Fassungskraft der Menge und muß wieder in Polytheismus umschlagen. Die Vielheit der Religionen ist „für den aufgeklärten Betrachter ein wahrer Triumph", der ihn die Gewißheit gewinnen läßt, daß die Religionsgeschichte eine Krankheitsgeschichte des menschlichen Geistes ist. — Daß der Starkgeist auch an den Wundern seinen Scharfsinn versuchen wird, läßt sich erwarten [2]). Unter anderen Argumenten führt er deren Widerspruch mit den Naturgesetzen ins Feld, die fest und unveränderlich das Geschehen regeln. Nun sind aber diese durch die Subjektivierung der Kausalität zu Gewohnheitsannahmen, also zu leblosen Schatten geworden; bei dem Feldzuge gegen die Religion scheinen sie, wie die Schatten der Unterwelt bei Homer, durch Blutschlürfen ihre Kraft wiederzubekommen, die Toten stehen auf, und wir erleben bei Hume selbst ein Wunder!

---

[1]) Treatise I, 3, 14. — [2]) Enquiry 10, 1.

Es kann nicht befremden, daß Hume auch die Seele und selbst das Ich, die ganze Einheit des Bewußtseins, in Abrede stellt. „Jede wirkliche Vorstellung muß durch einen Eindruck veranlaßt sein; unser Ich oder die Persönlichkeit ist aber kein Eindruck, also gibt es keine solche.“ „Niemals treffe ich mich ohne Perzeption an und niemals kann ich etwas anderes beobachten als eine Perzeption.“ „Vielleicht nimmt ein anderer etwas Einfaches und Dauerndes in sich wahr, was er sich selbst nennt; allein ich bin gewiß, daß sich in mir kein derartiges Moment findet. Wenn ich von einigen Metaphysikern, die sich eines solchen Ichs zu erfreuen meinen, absehe, so kann ich wagen, von allen übrigen Menschen zu behaupten, daß sie nichts sind als ein Bündel oder ein Zusammen (bundle or collection) verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind .. Der Geist ist eine Art Bühne, auf der verschiedene Perzeptionen nacheinander auftreten, kommen und gehen und sich in unendlicher Mannigfaltigkeit der Stellungen und Arten der Anordnung untereinandermengen[1].“ Im Geiste dieser Auffassung schrieb Hume über den Selbstmord: Essays on suicide 1783; seine Theorie ist selbst ein intellektueller Selbstmord.

Die Humesche Skepsis gleicht den Würmern, welche sich in toten Körpern entwickeln und ihre Zersetzung beschleunigen; die lebensunfähige Vorstellungsphilosophie wird von ihr aufgezehrt und dafür sind wir ihr zu Dank verpflichtet, obgleich damit noch kein Ende erreicht ist, sondern — um in dem Bilde zu bleiben — andere Würmergenerationen noch auf jene folgen mußten. Doch war diese nützliche Zerstörungsarbeit nicht eben in Humes Intention, sondern diese ging auf ein gewaltsames Abtragen jeder Erkenntnis, die über seine Fassung hinaus lag, und das heißt so ziemlich aller. Am Schlusse des Enquiry schwelgt er in dem Gedanken einer Revision der Bibliotheken im Sinne seiner Meinungen: „Wie müßte

[1]) Treatise I, 4, 6.

man darin aufräumen! Nimmt man z. B. ein theologisches oder streng metaphysisches Werk in die Hand, so darf man nur fragen: Enthält es eine dem reinen Denken entstammende Untersuchung über Größe und Zahl? Nein. Enthält es eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Tatsachen und Dasein? Nein. Nun so werfe man es ins Feuer, denn dann kann es nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten." — Der moslemische Feldherr Amru machte, als er 641 die Bibliothek von Alexandria verbrannte, wenigstens den Koran zum Maßstabe seines Zerstörungswerkes; bei dem Aufklärer verbündet sich der Haß gegen die Wissenschaft mit dem Hasse gegen die Religion. Die Barbarei der Aufklärung will nicht bloß vernichten, was sie nicht versteht, sondern auch das, was sie irgend stören könnte. Die alten Landsleute Humes, die schottischen Mönche des Mittelalters, waren toleranter und liberaler als er; sie schrieben so manches lateinische Buch ab, das ihrem Glauben und Interesse weiter nichts bot, wobei sie nur das: multiplex erit scientia leitete; ihr friedliches Heim hatte Knox verbrannt, Hume ist sein würdiger Nachfolger, wenn er vollends aufräumen will mit dem, was sie und ihre Gesinnungsgenossen geschaffen.

4. Die breite wässerige Schriftstellerei über das Gute und Schöne, Tugend und Glückseligkeit, Gesellschaft und Staat, welche seit Ende des 17. Jahrhunderts in England aufkommt, ist nach Form und Inhalt durch die Vorstellungsphilosophie bedingt. Die Form ist populär, der Gedanke, daß Studien und Schulung erforderlich sei, um in solchen Dingen mitzureden, liegt völlig fern; der Standort ist das Subjekt, man glaubt das Gute zu finden, wenn man die menschlichen Neigungen analysiert und die Ethik zu einer psychologischen Erläuterung des Spieles der Triebe erniedrigt, das Gemeinwesen zu verstehen, wenn man die sozialen Bedürfnisse des einzelnen untersucht. Der Begriff des Gesetzes, als der höheren in das Treiben der Menschen hineingestellten Norm, ist verloren gegangen, man sucht nur nach den Gesetzen, nach welchen die Handlungen ablaufen; der Güterbegriff ist zur Vorstellung des Wohlseins zusammengeschrumpft; geistige

Güter überschreiten weitaus die Fassungskraft dieser Moralisten. In dem köstlichen Katechismus Falstaffs über die Ehre hat Shakespeare diese Beschränktheit gegeißelt: „Kann Ehre ein Bein ansetzen? Nein; oder einen Arm? Nein; oder den Schmerz einer Wunde stillen? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf die Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was steckt in dem Worte Ehre, was ist diese Ehre? Luft. Eine feine Rechnung!“ Hier wird dem Nominalismus wieder der flatus vocis an die Hand gegeben[1]).

Über diesen öden Nominalismus erheben sich nur hier und da einigermaßen besser unterrichtete Schriftsteller. Clarke und Wollaston bringen die sittlichen Handlungen mit der Wahrheit der Dinge in Verbindung, aber wenngleich sie damit einen realistischen Haltepunkt gewinnen, dringen sie doch nicht zum Verständnis des objektiven Ethos vor[2]). Wie in der Vorstellungsphilosophie immer mehr das sensualistische Element überwiegt, so hier das materielle. In einer 1756 erschienenen Schrift über das Schöne und Erhabene empfahl Burke das letztere darum, weil es die Gefäße von beschwerlichen und gefährlichen Verstopfungen reinige, was A. W. Schlegel die Bemerkung entlockte, daß man dann am besten täte, das Erhabene aus der Apotheke zu beziehen.

Etwas höher erhebt sich die Betrachtung, wenn sie die Vortrefflichkeit und den Reichtum der menschlichen Natur zum Thema macht. In viel gelesenen Aufsätzen behandelt es Graf Shaftesbury[3]), der Vertreter des schöngeistigen Autonomismus. Er weist die Theologen ab, welche der Selbständigkeit des Tugendvirtuosen, moral artist, durch Hindeutung auf ein göttliches Gesetz Abbruch tun; selbst Locke wird getadelt, der das Christentum lobte, weil es durch Lohn und Strafe im Jenseits zur Tugend antreibt, was doch Nebenrücksichten seien, welche die autonome Entfaltung des sittlichen Instinktes beeinträchtigen. Aber auch Hobbes wird abgewiesen, der das Staatsgesetz als Norm der Moral hinstellt; die

---

1) Bd. II, §. 69, 2. — 2) Oben §. 90, 5. — 3) Characteristics of men, manners, opinions, times. London 1771 u. f.

sozialen Neigungen sorgen von selbst für das richtige Verhältnis zur Gemeinschaft; treten sie mit der Selbstliebe in die rechte Proportion, so fördert die Sorge für das eigene Wohl von selbst das Gemeinwohl. Der Mensch muß sich — um Shaftesbury einen modernen Ausdruck zu leihen — darleben, um seinen sittlichen Geschmack, der dem musikalischen Ohr und dem Farbensinn des Malers verwandt ist, zu bilden und in der Selbstbestimmung Meister zu werden. Der Moralphilosoph hat an dem Tugendvirtuosen die Naturgeschichte des sittlichen Handelns zu studieren. — Minder anspruchsvoll sind Francis Hutchesons Darlegungen[1]), der die Sittlichkeit in dem Vorherrschen der dauernden und ruhigen Neigungen findet und den moralischen Sinn als ein Vermögen der Beurteilung faßt, also auf das engste mit dem Schönheitssinn zusammenbringt, worin ihm nachmals Herbart folgte.

Die Einseitigkeit, mit welcher die Sittenlehre zur Selbstbespiegelung der eigenen Vollkommenheit gemacht wird, ist nur als Reaktion gegen die entgegengesetzte des Puritanismus zu verstehen, welcher dem Menschen jede Fähigkeit zum Guten absprach; dieser homo totus bonus ist der Antipode des homo totus malus der Glaubensneuerer; auf das Schwelgen in der vollendeten Sündhaftigkeit der menschlichen Natur folgte jetzt die Glorifizierung des Menschenwesens, wobei wieder jene Labilität des Protestantismus, welche die Anschauungen von einem Extrem in das andere umschlagen läßt, zutage tritt[2]).

Der verkehrte und verderbliche Wahn, daß es nur der Betätigung des einzelnen bedürfe, um das Wohl des Ganzen zu fördern, daß also die Gesellschaft ein sich selbst regulierender Apparat sei, welcher die individuellen Bestrebungen spontan in die beste Ordnung umsetze, daß die soziale Gravitation die Summe unzähliger Abstoßungen sei, fand die verschiedensten Darstellungsformen und benutzte gelegentlich die puritanische Lehre selbst zur Maske. Der

---

[1]) A system of moral philosophy. Glasgow 1755. — [2]) Vgl. oben §. 92, 1 u. §. 85, 3.

in England naturalisierte Franzose Bernard de Mandeville schrieb 1723 die berüchtigte „Bienenfabel“, The fable of the bees, in der er darlegt, die Menschen seien verderbt, und ihr Tugendstreben nichtig; was die Gesellschaft erhalte, seien gerade die Begierden und Leidenschaften; in ihr sei jedes Glied voller Laster, aber die Gesamtheit ein Paradies.

Für die Entwickelung einer besseren Gesellschaftslehre waren gerade in England manche Anknüpfungspunkte vorhanden. Es hatte die Verfassung festgehalten, welche das Mittelalter ausgeprägt und in der neben den politischen auch die sozialen Faktoren und die Kirche ihre Stelle bewahrten; während sich in den übrigen Ländern die Theorie und Praxis der Staatsomnipotenz aufzuarbeiten begann, hatten die Engländer in ihrer Verfassung einen Widerhalt dagegen. Aber leider war ihnen die freie Kirche verloren gegangen; die Kirche hatte sich der Staat dienstbar gemacht, und die Freiheit hatte sich in die Sekten gerettet; das Verständnis für die sozialen Organismen war abhanden gekommen, man erblickte nicht mehr in ihnen, sondern in den Interessen der Individuen das Gegengewicht gegen die Staatsgewalt; ein kleinliches Geschlecht wußte das große Vermächtnis der Vergangenheit nicht mehr zu würdigen. Die verstaatlichte Kirche und Theologie war nicht dazu angetan, die christlichen Grundlagen der Gesellschaft in Erinnerung zu halten, die Philosophen suchten neue und fanden sie im Gesellschaftsvertrage, den die autonomen Individuen geschlossen haben sollten. Locke, der auch hier der Führer ist, mildert in seiner Schrift On civil government 1689 die Hobbessche Lehre vom Kriege aller gegen alle und läßt auch im Naturstande ein natürliches Gesetz zu; aber die Rechtsbildung soll erst mit dem Vertrage anheben, das Individuum kann eben nichts als verbindlich gelten lassen, was es nicht selbst anerkannt hat; und wo derartiges unmöglich ist, muß wenigstens eine solche Anerkennung fingiert werden. Dem Sinn und der Tendenz des Urvertrages entspricht die beschränkte Monarchie am besten, in der den Individuen Spielraum gewahrt bleibt. Daß die politische Herrschaft aus der väterlichen erwachsen sei, läßt Locke

als eine natürliche Ansicht gelten, aber lehnt es ab, „die Staatsgewalt aus Familienverhältnissen abzuleiten". Der Staat ist ihm ein Verein für bürgerliche Interessen und von der Kirche zu trennen, welche ein Verein gleichgestimmter Gottesverehrer ist; allein der Staat hat doch zu bestimmen, ob eine Religionsmeinung seinen Interessen gefährlich ist; den Atheismus schließt Locke ausdrücklich von der Duldung aus, nicht so schroff, aber in ziemlich unverblümter Weise auch den „Papismus". — Locke hätte Gelegenheit gefunden, seine Staatslehre praktisch anzuwenden, als ihn 1669 die Kolonisten von Südkarolina aufforderten, ihrem werdenden Staate eine Verfassung zu geben; der Entwurf, den er ihnen sandte, steht nun aber mit seiner Theorie in vollem Widerstreit und hat eher einen mittelalterlich-feudalen, als einen modern-liberalen Charakter. Dieser Staatsweise mißt also mit zweierlei Maß; wenn es zum Handeln kommt, gibt er dem Altbewährten vor den Fiktionen der neuesten Mache doch den Vorzug.

5. Der englische Autonomismus hatte für die Staatslehre nur eine vorübergehende Bedeutung, da die der Revolution entgegentreibende Zeit radikalere Doktrinen verlangte; dagegen erhielt die Volkswirtschaftslehre der Neuzeit ihre Ausprägung im Sinne der von Adam Smith durchgeführten Ansicht, daß mit der individuellen, autonomen Betätigung, auch die gedeihliche Gesamtgestaltung gegeben sei. Smith ist auch Moralist und als solcher Schüler Hutchesons; er lehrte Logik und Moral an der Universität zu Glasgow[1]); er versucht in seiner Theory of moral sentiment 1759 das individuelle und soziale Element der Sittlichkeit so zu vereinigen, daß er die Sympathie oder das Gemeinschaftsgefühl, fellow-feeling, zur Grundlage der moralischen Gefühle macht; dadurch, daß wir uns, ist seine Meinung, in die anderen versetzen,

[1]) Eine Nachschrift seiner Vorlesungen ist erst jüngst veröffentlicht worden: Lectures on justice, police and arms .. reported by a student in 1763 and edited with an introduction and notes by Edwin Cannan, Oxford 1896. Das Manuskript seiner Vorlesung, nach welchem er 12 Jahre lang vorgetragen, ließ Smith bei der Niederlegung seiner Professur verbrennen.

gewinnen wir einen Maßstab der Beurteilung unser selbst; wer ganz allein wäre, wüßte nicht, was gut ist, so wenig er wüßte, was schön ist; die Aussprüche des Gewissens sind nur der Nachhall dessen, wie Andere über uns urteilen. Der Beziehungspunkt des sittlichen Handelns ist die Erhöhung der Glückseligkeit; was sich in das System ihrer Beförderung einfügt, ist organisch, schön und gut[1]). Wie sich Smith das Ideal eines sittlich-glückseligen Menschen dachte, ergibt seine Äußerung über den ihm befreundeten Hume: „Ich habe ihn jederzeit als einen Mann betrachtet, der der Idee eines vollkommenen Weisen und sittlich-tüchtigen Menschen so nahe kommt, als die Natur menschlicher Schwäche nur immer vermag[2])." Da das Subjekt der Glückseligkeit das Individuum ist, so läuft die sittliche Welt doch trotz alles Anpreisens der sozialen Triebe in dieses als ihre Spitze aus. Sittliche Güter, welche nicht Zustände des Subjekts sind, kennt Smith nicht.

Das Werk, welches Smiths Ruhm begründete, ist das zuerst 1776 erschienene zweibändige Buch: Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. Das erste Buch erörtert: „Die Ursachen der Zunahme in den produktiven Arbeitskräften, und die Ordnung, nach welcher die Arbeit sich naturgemäß unter die verschiedenen Volksklassen verteilt." Das zweite handelt von dem „Wesen, der Anhäufung und Verwendung des Vorrats", das dritte von dem „verschiedenen Fortschritte zum Wohlstande bei verschiedenen Nationen"; das vierte bespricht die Systeme der politischen Ökonomie: Merkantil- und Agrikultursystem; das fünfte den Staatshaushalt. Vorzugsweise werden englische Verhältnisse berücksichtigt, doch auch die anderer Länder zur Vergleichung herbeigezogen, auch die Geschichte wird befragt: der Anhang des ersten Buches bringt Tabellen der Kornpreise seit dem 13. Jahrhundert; auf die Ökonomik der Alten wird vielfach Bezug genommen. Als Verdienst Smiths wird allgemein anerkannt, daß er die Teilung der Arbeit, ihre Bedingtheit durch Kapital und Markt, die Zerlegung des Warenpreises in die

[1]) Vgl. Erdmann, Grundriß der Philosophie II², S. 109. — [2]) H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts I, S. 434.

Einkommenzweige: Grundrente, Arbeitslohn und Kapitalzins mit großem Scharfblicke für die realen Verhältnisse dargelegt habe. Aber sein Paradoxon, die Gesellschaft auf den Handelsgeist zu bauen, erregte schon damals Bedenken; er sagt selbst: „Einen großen Staat gründen zu dem einzigen Zwecke, ein Volk von Kunden zu erziehen, mag beim ersten Blick ein nur für eine Nation von Ladenbesitzern geeigneter Plan erscheinen [1]).“ Debatten rief schon zu seiner Zeit auch seine Unterscheidung der produktiven und unproduktiven Arbeit hervor, wonach die erstere als werterzeugend in Rücksicht auf die Vermehrung des Volkswohlstandes höher steht als die letztere, zu der Smith die gesamte geistige Arbeit rechnet. Er stellt in diesem Betracht zusammen: Geistliche, Juristen, Ärzte, Gelehrte aller Art, Schauspieler, Possenreißer, Musiker, Opernsänger, Tänzer usw. und bemerkt: „Die Arbeit der edelsten und nützlichsten unter ihnen bringt durchaus nichts hervor, wofür sich später eine gleiche Quantität Arbeit kaufen oder beschaffen ließe; wie die Deklamation eines Schauspielers, der Vortrag eines Redners oder das Tonstück eines Musikers, so geht das Erzeugnis aller übrigen im Augenblicke der Produktion selber zugrunde [2]).“ Tritt darin der sensualistische Zug seiner Anschauung zutage, so ist der autonomistische in der Meinung ausgesprochen, daß der allgemeine Wohlstand um so mehr gefördert werde, je freier und ungebundener der einzelne seine Bereicherung suchen dürfte; jeder wisse am besten, wie er sich fördern könne; Angebot und Anfrage werden sich gegenseitig regeln; das allgemeine Bedürfnis wird das Zu- und Abströmen bestimmen; der Staat hat nur zu sorgen, daß keine Privilegien, Monopole usw. die freie Bewegung hemmen. Aus dem Wettlaufe der freudigen

---

[1]) Inquiry II, 4, ch. 7. Daher stammt das geflügelte Wort: Nation of shopkeepers; vgl. Büchmann, Geflügelte Worte, 12. Aufl., S. 235. Dort wird bemerkt, daß schon der Theologe Tucker in einem Traktat von 1766 gesagt habe: „Was von einem Ladenbesitzer wahr ist, ist von einer ladenbesitzenden Nation wahr.“ Der Ausspruch ist lehrreich, weil er zeigt, wie leicht man sich damals den Übergang vom Individuum zur Gesellschaft machte, einfach durch Vervielfältigung, durch Beisetzung eines Koeffizienten. — [2]) Buch II, Kap. 3, am Anf.

Streben um den Erwerb soll also, dank dem Mechanismus des Marktes, ein blühendes Gemeinwesen entspringen, aus dem Knäuel von egoistischen Bestrebungen soll sich das Gewebe beglückender Arbeit von selbst ergeben; die menschliche Natur soll die Zauberkraft haben, den Schmutz der Habsucht in das Gold des Gemeinsinns zu verwandeln.

Smiths Methode hat nachmals sein Landsmann John Stuart Mill dahin formuliert: „Die politische Ökonomie hat es nur mit denjenigen unter den Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens zu tun, die infolge des Strebens nach Vermögen eintreten. Sie sieht von jeder anderen menschlichen Leidenschaft und Neigung vollkommen ab, mit alleiniger Ausnahme derjenigen, die sich in fortwährendem Antagonismus mit dem Verlangen nach Vermögen befinden, der Arbeitsscheu nämlich und dem Verlangen nach unmittelbaren kostspieligen Genüssen ... Sie betrachtet die Menschheit als lediglich mit dem Erwerben und Verzehren von Vermögen beschäftigt und strebt danach, zu zeigen, zu welcher Handlungsweise die im Gesellschaftszustande lebenden Menschen geführt würden, wenn dieser Beweggrund, von dem Hemmnis abgesehen, das ihm immer in einem gewissen Maße aus den beiden oben erwähnten, fortwährend wirksamen Beweggründen erwächst, unbedingte Gewalt über alle ihre Handlungen besäße ... Der politische Ökonom legt sich die Frage vor: welches sind die Handlungen, die durch jenes Verlangen erzeugt würden, wenn es innerhalb der betreffenden Gebiete von keinen anderen Verlangen behindert wäre? Auf diesem Wege wird eine größere Annäherung an die Erkenntnis des wirklich in jenem Gebiete herrschenden Sachverhalts erzielt, als sich auf irgend eine andere Weise erreichen ließe. Diese Annäherung muß dann dadurch berichtigt werden, daß man die Wirkungen irgend welcher anderer Triebe gebührend in Anschlag bringt, von denen man nachweisen kann, daß sie in einem bestimmten Falle das Ergebnis einschränken [1])."

[1]) System der deduktiven und induktiven Logik II, Buch VI, Kap. 9, §. 3. Abgedruckt aus Mills Schrift: Essay on some unsettled questions of political economy, p. 137—140.

Das heißt: Die Wirtschaftslehre legt ihren Untersuchungen die Fiktion zugrunde, daß der Mensch ein zweibeiniger Hamster ist, der gelegentliche Anwandlungen von Faulheit und Genußsucht hat, wobei in einzelnen Fällen noch andere Triebe desselben als Hemmnisse gebührend zu veranschlagen sind, darunter auch das geistige Streben, die Moralität, die Religion.

Das Jahrhundert der Aufklärung fand sich in diesen Ansichten ganz wieder. Der Göttinger Gelehrte Meiners sagte von Smith: „Ich rechne das Werk zu den vortrefflichsten, die unser Jahrhundert hervorgebracht hat, und ich wünsche nichts so sehr zu erleben, als daß es das Handbuch der Fürsten, Staatsmänner und aller derjenigen werden möge, die wahre Aufklärung lieben." Der Parlamentsredner Pultney sagte: „Smiths Autorität wird die jetzige Generation überzeugen, die nächste beherrschen[1])." Die Prophezeiung ist nur zum Teil eingetroffen: von den Nationalökonomen der historischen Schule ist diese Doktrin als eine einseitige, eng- und kaltherzige Theorie einstimmig verurteilt worden[2]). Kurz und klar und mit Rücksicht auf die Zeitbestrebungen werden ihre Mängel von dem genialen, früh verstorbenen Alexander von der Marwitz aufgedeckt, den Friedrich List „den größten Nationalökonomen Deutschlands" nennt. Er sagt von den Vertretern dieses Faches zu Anfang des 19. Jahrhunderts: „Alle ihre Weisheit haben sie aus Adam Smith, einem beschränkten, aber in seiner Sphäre scharfsinnigen Mann, dessen Grundsätze sie bei jeder Gelegenheit mit langweiliger Breite und schülerhaft nachbetend proklamieren. Seine Weisheit ist sehr bequem, denn er konstruiert, unabhängig von allen Ideen, losgerissen von allen anderen Richtungen des menschlichen Daseins, einen allgemeinen, für alle Nationen und alle Verhältnisse gleich passenden Handelsstaat, dessen Kunst darin besteht, die Leute machen zu lassen, was sie wollen; sein Gesichtspunkt ist der des Privatinteresses; daß es einen höheren für den Staat geben müsse, daß er kraft dieses höheren auch dem sämt-

[1]) Kautz, Theorie und Geschichte der Nationalökonomie 1860, II, S. 448. — [2]) Vgl. unten §. 114, 1.

lichen Erwerb eine ganz andere Richtung geben soll, als derjenige wünscht, der gemein genießen will, ahnt er nicht. Wie sehr muß solche Weisheit mit einem Scharfsinn, den nur der Tiefsinn vernichten kann, mit Kenntnis, ja mit Gelehrsamkeit ausgeführt, dem Jahrhundert einleuchten, welches ganz von dem nämlichen Standpunkte ausgeht. Ich lese und kritisiere ihn; er liest sich langsam, denn er führt durch ein Labyrinth wüster Abstraktionen, künstlicher Verschlingungen der sinnlich produzierenden Kräfte, wo es nicht sowohl schwer als ermüdend ist, ihm nachzugehen ... Gegen das Ende, wo er auf große Staatsangelegenheiten, Kriegführung, Rechtspflege, Erziehung zu sprechen kommt, wird er ganz dumm ... Ich werde zusehen, daß ich einmal ausführlich über ihn schreibe; es ist der Mühe wert, denn neben Napoleon ist er jetzt der mächtigste Monarch in Europa [1])."

Der Smithsche Autonomismus hat ein gut Teil mitgewirkt, um den Kapitalismus mit seiner Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital und der Bedrückung der Kleinen durch die Großen groß zu ziehen. Hinter der Gesellschaft von pflichtmäßig sich für das Gemeinwohl bereichernden Egoisten erhob sich das Gorgonenhaupt der sozialen Frage.

Eine Art Idealismus ist auch Smiths Anschauung, ein solcher, der die idealen Prinzipien durch die materialen verdrängt, aber von diesen die Früchte jener zu ernten hofft. „Das Denken ist hier gänzlich erfüllt von der Vorstellung der freien Bewegung und des selbständigen Aufstrebens; alle Heilmittel gegen etwaige Mißstände scheint der Prozeß selbst zu enthalten; die Spannung der Kraft bildet das Gut und Glück des Lebens; ob sich damit ein vernünftiger Lebensgehalt finde, darüber ist keine Sorge [2])."

Hier liegt eine der Wurzeln des modernen Kulturbegriffs, der auch nur eine Entbindung der Kräfte kennt und

---

[1]) Varnhagen van Ense, Galerie von Bildnissen aus Rahels Umgang und Briefwechsel 1836, II, S. 57 f.; angeführt von Fr. List, Das nationale System der politischen Ökonomie 1842, Vorr. S. 55. — [2]) Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, S. 433.

deren Werte nach der Betätigung, nicht aber nach der Richtung derselben bemißt, und dem die Intensität des Strebens die rechte Qualität desselben verbürgt. Daß die auf so verschiedenen Boden erwachsenen Bestrebungen eines Leibniz letztlich auch hierher gerichtet sind, kann man sich nicht verhehlen[1]); ob der Standort in der Sinnlichkeit genommen wird, oder in der Vernunft, ob der Materialismus oder der Intellektualismus die Gedankenbildung beherrscht, macht für das falsche Endergebnis weniger aus, als es scheinen mag; das Entscheidende ist die *nominalistische* Abwendung von dem *Objektiv-idealen*, von dem Guten und Wahren, an dem der handelnde und erkennende Mensch Anteil sucht, nach welchem Anteil sich der Gehalt und Wert seines Schaffens bestimmt; beiden Richtungen gemeinsam ist die *Abkehr vom echten Idealismus*.

---

1) Vgl. oben §. 95, 6.

---

§. 98.

## Die falschen Ideale der Aufklärung.

1. Den Idealismus Descartes' und Leibniz' mußten wir als unecht bezeichnen, weil diese Denker die idealen Prinzipien zwar festzuhalten suchen, aber durch Verschmelzung mit fremdartigen Elementen entwerten; sie fühlen das Gewicht der spekulativen Probleme und kennen den Ernst der Wissenschaft, vermögen sie aber, bei der Lockerung ihres Verhältnisses zur Religion und Theologie, und bei dem ungenügenden Zusammenhange mit der Philosophie der Vergangenheit, nicht in der idealen Höhe zu erhalten, welche die christlichen Denker eingenommen hatten. In noch weit höherem Grade trägt den Stempel der Unechtheit, was Spinoza und die Engländer zutage fördern; ersterer verwirft die idealen Prinzipien, weil sie die Autonomie des Subjektes, um derentwillen er auch das Absolute aushöhlt, Abbruch tun; der Wissenschaft borgt er nur die Larve ab, unter der mathematischen Methode verbirgt sich die Willkür, die von dem tendenziösen Charakter seines Philosophierens und seiner lückenhaften Vorbildung herrührt. Die Engländer meiden wenigstens den falschen Schein: sie subjektivieren in ihrer Vorstellungsphilosophie unbefangen das Ideale und geben die wissenschaftliche Form preis, so daß ein populärer Subjektivismus herauskommt.

Damit trafen sie das, was dem Zeitgeiste des 18. Jahrhunderts konform war; die Engländer, Locke voran, sind die Begründer der Aufklärung, und zumeist aus ihrem unechten Idealismus entspringen die falschen Ideale, welche jene Zeit beirren und

schließlich der Revolution entgegenführen. Locke ist der Vater der englischen Aufklärung und damit der Aufklärung überhaupt. Seine nominalistische Erkenntnislehre ist aus derselben Wurzel, dem Subjektivismus, entsprungen, aus der sein Deismus stammt, der die Offenbarung auf das beschränkt, was wir uns selbst besser sagen können, und seine Gesellschaftslehre, welche die Kirche für einen Verein gleichgestimmter Gottesverehrer erklärt und den Staat als einen zur Sicherung des Eigentums eingegangenen Vertrag auffaßt. Durch die saloppe Form seines Philosophierens machte er allen, die sich etwas klar zu sprechen das Bedürfnis hatten, Mut, sich als Denker zu betrachten, und öffnete dem ungeschulten Räsonnement, dem modischen Philosophieren Tor und Tür. Von Locke fiel ein Licht zurück auf Bacon, den Bekämpfer der Idole, den Verkünder einer Universalmethode für jedermann, den Apostel der Fruktifizierung der Natur durch die Wissenschaft. Auch Hobbes' Materialismus mit seinem Atomisieren und Mechanisieren der Welt kam zur Wirkung, doch mochte man von seiner Verherrlichung der Fürstenmacht nichts hören; man stempelte lieber den edlen Newton zu einem Materialisten um [1]).

Der Spinozismus gab die Würze zu dieser faden Kost, der „einsame Weise" galt als eine Art geistiger Robinson. In seinem Autonomismus ist er der Vorläufer der Aufklärer, die sich, wenn sie ihm folgten, den Schein der Tiefe geben konnten, wie ihn seine Verbindung von Mystik mit Mathematik bei Unkundigen erwecken muß. Herbart nennt Spinoza geradezu einen „jüdischen Aufklärer" [2]); von diesem Häretiker der Synagoge kommt der einem Locke fremde, heuchlerische Zug der Aufklärung, das Schwatzen von Tugend in dem Augenblicke, wo Recht und Gesetz dem Subjekte als Beute zugesprochen werden, das Fordern von Toleranz, bei der größten Unduldsamkeit gegen die Religion, der herrschsüchtige Radikalismus, der sich hinter der lächelnden Miene des überlegenen, weltabgekehrten Weisen verbirgt.

---

[1]) Oben §. 89, 7. — [2]) Werke, herausgegeben von Hartenstein I, S. 237.

Aber auch was die edleren Denker aufgestellt, machte sich diese Strömung zunutze. Descartes' Spielen mit der Skepsis rächte sich jetzt; es ließ sich unschwer materialistisch wenden, wie dies Voltaire tut, der in seinen „Londoner Briefen" räsonniert: „Ich bin Körper und ich denke; mehr weiß ich nicht; werde ich nun einer unbekannten Ursache zuschreiben, was ich so leicht einer einzigen fruchtbaren Ursache, die ich kenne, zuschreiben kann? In der Tat, was ist der Mensch, der ohne absurde Gottlosigkeit versichern durfte, daß es dem Schöpfer unmöglich ist, der Materie Gedanken und Gefühle zu verleihen?[1])." — Descartes hatte die Pflanzen und Tiere als Maschinen angesehen und nur dem Menschen eine Form und Seele belassen; de la Mettrie — von welchem Voltaire sagte, er verdiene, daß am Hofe Friedrichs II. für ihn die Charge eines Hof-Atheisten geschaffen würde — erklärte auch den Menschen für eine Maschine, was, wie er behauptet, schon Descartes getan hätte, wenn er nicht die Hierarchie gefürchtet, der zu Gefallen er uns eine Seele anflickte[2]). So unrichtig dies ist, so rückt es doch ins Licht, daß Descartes' Lehre äußerlich und ungenügend verbundene Elemente enthält, die einmal auseinanderfallen mußten.

Weit mehr Handhaben bot Leibniz' Lehre dar. Es brauchte gar keiner Umgestaltung, um in den Gedankenkreis der Aufklärer zu passen, was er von der Deutlichkeit der Vorstellungen als dem Grunde der Vollkommenheit und Glückseligkeit des Individuums gelehrt hatte. Wenn er die Frömmigkeit aufgeklärte Liebe nennt, die Glaubensformeln Schattenbilder der Wahrheit, die Gerechtigkeit die Liebe des Weisen, so nimmt er beinahe die Religionsansicht von Lessings Nathan vorweg[3]). So konnte man Leibniz den „Vater der deutschen Aufklärung" nennen, die sich dank seiner Nachwirkung auf einem etwas höheren Niveau als die englische und französische hielt und minder radikal war als die französische, ohne doch die Verwandtschaft mit beiden zu verleugnen. Noch unmittelbarer ist

[1]) A. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 165. — [2]) Das. S. 117. — [3]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 181, 195 u. f.

die Einwirkung von Christian Wolff auf die Aufklärer, der diesen das ethische Prinzip der Vollkommenheit an die Hand gab, welches in willkommener Weise von der Heranziehung der strengen Moralbegriffe Gesetz und Pflicht dispensiert. Seine Trennung der Sittlichkeit von der Religion durch die Theorie, daß das Gesetz unserer Natur auch seine Geltung hätte, auch wenn kein Gott wäre, was er durch den Hinweis auf die atheistischen und doch tugendhaften Chinesen illustrierte[1]), trug wesentlich zur Entwurzelung der religiösen und moralischen Begriffe bei.

2. Der unechte Idealismus der Philosophen ist aber nur eine Nebenwurzel der Aufklärung, wenngleich sich diese selbst Philosophie nannte und von ihren Gegnern als „Philosophismus" bekämpft wurde; wie bei allen tiefer greifenden Veränderungen des Bewußtseins, ist auch hier der letzte Grund in der Wandlung der religiösen Anschauungen zu suchen; die Pfahlwurzel der Aufklärung ist der Protestantismus.

Ein kenntnisreicher und verdienstvoller protestantischer Theologe, der zu Anfang des 19. Jahrhunderts die Aufklärung in dem anonym erschienen Buche: „Triumph der Philosophie im 18. Jahrhundert", Germantown 1803, bekämpfte, der Darmstädter Hofprediger Stark, gibt diese Tatsache freimütig zu. „Man kann", heißt es in der genannten Schrift, „mit Grunde sagen, daß der Protestantismus zum Aufnehmen des Philosophismus in den damaligen Zeiten ungemein vieles beigetragen habe. Welche Autoritäten so vieler Jahrhunderte wurden von demselben nicht nur angegriffen, sondern auch mit einer Dreistigkeit, mit einem Hohn in den Staub getreten, daß man noch in diesem Augenblicke nicht ohne Erstaunen daran denken kann! Grundsätze, Meinungen, Glauben, Ideen, vormals für unantastbar gehalten und wogegen der leiseste Zweifel als das größeste Verbrechen betrachtet worden wäre, wurden mit einer Kühnheit bestritten, wogegen die Äußerungen der dreistesten Philosophen Kleinigkeiten waren. Dieses große, einmal gegebene

---

[1]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 258.

Beispiel mußte viele Nachahmer finden ... In den Schriften mehrerer dieser Reformatoren waren Grundsätze und Äußerungen vorgetragen, die auch einem Jakobiner Ehre gemacht haben würden[1])." Hingewiesen wird auf Luthers Kernspruch: Principem et non latronem esse vix est possibile[2]) und seinen Aufruf zum Ertränken aller Würdenträger der Hierarchie, „eine Aufforderung zu einer förmlichen Noyade ganz im Geiste Carriers"[3]). Ein berühmter protestantischer Historiker, J. G. Droysen, sprach das schwerwiegende Wort aus: „Die Gewohnheiten, die Meinungen, die Ordnungen in Staat und Familie, das ganze Leben der Menschen, unermeßliche Güter, alles stand in dem hierarchischen System, das nun in seinen Grundlagen bebte. So begann ein unabsehbares Werk. Es hat nie eine Revolution gegeben, die tiefer eingewühlt, furchtbarer zerstört, unerbittlicher gerichtet hätte[4])."

Als die Fortsetzung der Glaubensneuerung wird die der Revolution entgegenführende Aufklärung gepriesen. In diesem Sinne sagt Fr. Gedike von Christian Thomasius: „Es bewirkte nach Luther die zweite höchst nötige und äußerst glückliche Reformation; er ward ein Wohltäter seiner Zeit und der Nachkommenschaft; wir alle verdanken ihm den größten Teil unserer intellektuellen und moralischen Glückseligkeit, verdanken ihm die Errettung aus den schmählichen Ketten der Vorurteile und des Aberglaubens"[5]).

Neuere Historiker stimmen ein: „Infolge der geschichtlichen Kontinuität", sagt der Hegelianer K. Rosenkranz, „war die Aufklärung ursprünglich nichts als die Fortsetzung, als die besondere Fortgestaltung des protestantischen Prinzips der subjektiven Freiheit, den Inhalt meines Bewußtseins, auch den absoluten, als mein eigenes Selbst zu wissen[6])." Sie beseitigte „die objektiven Bestim-

[1]) Triumph der Philosophie I, S. 51. — [2]) Seckendorf, Historia Lutheranismi I, p. 212. — [3]) Deutsche Schriften, Jena, S. 241, 247 und 265. — [4]) Geschichte der preußischen Politik IIb, S. 100. — [5]) Berliner Monatsschrift 1794, Januar, S. 17. — [6]) K. Rosenkranz, Geschichte der kantischen Philosophie 1840, S. 76.

mungen des Lebens", welche die Reformation noch hatte stehen lassen: „Das Subjekt erkannte die Heilige Schrift, die symbolischen Bücher, die Gesetze des Staates, die Autorität der Geschichte an, wenn es sich auch das Recht ausbedingte, darüber seine Gedanken zu haben, diesen Inhalt vor dem Forum seiner Reflexion sich rechtfertigen zu lassen. Sollte es aber zwischen ihm und dem objektiven Gehalt zur freien Einheit kommen, so mußte es zur Trennung seiner Subjektivität als der unendlichen Form von allem Inhalt, insofern es ein äußerlich gegebenes war, fortgehen. Diese Trennung war der Akt des Zweifels, der als Freidenkerei, Starkgeisterei, Aufklärung erschien. Das Subjekt leerte sich aus von aller Überlieferung; sie war ihm verdächtig; es wollte nicht vom Kontagium früherer Jahrhunderte sich infizieren lassen, sondern einen reinen Anfang machen"[1]) — klassische Ausdrücke für den widergeschichtlichen Geist der Aufklärung.

Im gleichen Sinne sagt der beredte Anwalt der Aufklärung, H. Hettner: „Es entsteht eine Erregung der Geister und eine so tiefe und allgemeine Umwälzung in den Meinungen und Gesinnungen der Menschen, wie eine ähnliche Erregung und Umwälzung seit der großen Reformation des 16. Jahrhunderts nicht mehr vorhanden gewesen. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts nimmt das vorzeitig unterbrochene Werk der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht nur wieder auf, sondern bildet es selbständig und eigenartig weiter. Ihre Gedanken und Forderungen sind kühner und vordringender, rückhaltsloser und unerschrockener. Die Reformation ist theologisch, die Aufklärung ist philosophisch. In Luther war der Begriff der Offenbarung unangetastet geblieben; die neue Denkweise leugnet den Begriff der göttlichen Offenbarung und stellt auch die religiöse Erkenntnis lediglich in das menschliche Denken und Empfinden... Nichts gilt bloß darum, weil es überliefert und von außen auferlegt ist. Einzig das freie, rein auf sich selbst gestellte Denken entscheidet über Wahrheit und Berechtigung der

[1]) K. Rosenkranz, Geschichte der kantischen Philosophie, S. 76.

Dinge, über die sittlichen und gesellschaftlichen Rechte und Pflichten. Die Vernunft hat die verlorene Selbstherrlichkeit wieder erobert; der Mensch kommt wieder zur Besinnung über sich selbst; die alten Anschauungen und Überlieferungen, welche vor ihr nicht standhalten, werden zertrümmert wie hohle Götzen[1])." Kurz und treffend sagt Louis Blanc: „Der Individualismus hat triumphiert durch Luther in der Religion, durch Voltaire und die Enzyklopädisten in der Philosophie, durch Montesquieu in der Volkswirtschaft, durch die Revolution in der Welt der Wirklichkeit[2])."

Es ist gang und gäbe, Lessing und Friedrich II. als die Vollender des Werkes Luthers zu verherrlichen; in einem Atem freilich wird dieser zugleich als der Erneuerer des echten Christentums auf Grund des Evangeliums gepriesen, woraus folgen würde, daß auch der Schöpfer des Nathan und der Protektor der Hof-Atheisten aus dem Evangelium weitere Schätze geschürft hätten; allein im Nebelreiche der modernen Phrase wachsen den Gedanken nicht die Dornen der Konsequenz und schwindet der Unterschied von Glaube und Unglaube, Bauen und Umstürzen, Ja und Nein.

Die Aufklärung ist ein Stadium des Mazerationsprozesses des christlichen Bewußtseins, der mit der Reformation beginnt, und eine Durchführung des protestantischen Prinzips, aber sie ist zugleich die Reaktion gegen die Theologie der Glaubensneuerer. Der Überreizung der religiösen Gefühle mußte deren Abstumpfung folgen; der Hader der Theologen mußte Ekel und damit den Zweifel an dem Werte des Umstrittenen hervorrufen. „Man hatte sich so sehr in dogmatische Streitigkeiten und Grübeleien eingelassen, daß die Erkenntnis des dem Menschen äußerlich Nächsten ihn von Neuem mit bräutlicher Gewalt an sich zog[3])." Die Ausweisung der Vernunft aus dem Gebiete des Glaubens und die Verkennung der spekulativen Elemente des Christentums seitens der Glaubensneuerer rächte sich durch das Hereinbrechen eines zügellosen, alles antastenden

---

[1]) H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts II², S. 543. — [2]) R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 1878, S. 218. — [3]) Rosenkranz, a. a. O., S. 68.

Räsonnements; der sola fides stellte sich die sola ratio als Gegnerin und schlug diese mit den eigenen Waffen: die glaubenslose Reflexion zeitigte die monistischen und nominalistischen Keime des Neuglaubens[1]). Die falsche Gnadenlehre und die damit zusammenhängende Verwerfung der Werke trieb, in ihrer Unhaltbarkeit erkannt, das entgegengesetzte Extrem, den Pelagianismus und die Auflösung der Religion in die Moral hervor. Es macht einen seltsamen Eindruck, zu sehen, wie man die Lehren, um derentwillen Luther ganze Völker vom Körper der Kirche losgerissen hatte, nunmehr wegwarf, verspottete, in ihr Gegentheil verkehrte; auf dem Umwege einer krassen Gnadenlehre war man nun beim plattesten Pelagianismus angelangt, nach der Episode der Zerstörung der Philosophie durch die Theologie war man nun zur Zerstörung der Theologie durch das Philosophieren gekommen.

3. Wenn schon die Glaubensneuerer bei ihrem Losringen von der christlichen Überlieferung mehrfach in antik-heidnische Anschauungen zurückfielen, so daß Zwingli dem stoischen Pantheismus und der Seelenwanderungslehre das Wort reden konnte[2]), um so mehr die Aufklärer, bei denen die christlichen Reminiszenzen soviel spärlicher geworden waren. Man pries die Stoa als die Vertreterin der reinsten Sittenlehre und schämte sich nicht, sogar deren Ansicht von Selbstmord beizupflichten. Rousseau meint, dieser könne kein Verbrechen sein, weil, wer ihn ausübt, nur der Undankbarkeit seines Vaterlandes ein Ende setze[3]); Helvetius geht noch weiter: „Derjenige“, sagt er, „welcher ein Selbstmörder wird, weil er des Lebens überdrüssig ist, verdient fast ebensosehr den Namen eines weisen, als den eines beherzten Mannes; wie Cato sterben, ist die höchste Stufe der menschlichen Tugend“[4]). Aber auch Wolffs Moralprinzip ist eine Aufwärmung des stoischen Satzes vom naturgemäßen Leben[5]), nur daß ihm der Rückhalt des die Natur durch-

---

[1]) Bd. II, §. 81, 6 und §. 82, 5. — [2]) Das. §. 81, 4. — [3]) Rousseau, La nouv. Hél. III, 22. — [4]) Helvetius de l'esprit IV, 10. — [5]) Zeller, a. a. O., S. 258.

waltenden Logos fehlt, den jene heidnischen Moralisten als Erbstück älterer Weisheit bewahrt hatten[1]).

Noch mehr als die Stoa zog der Epikureismus die Aufklärer an. Von de la Mettrie ist es bekannt, daß er die Verkündigung der Lustlehre durch seinen Tod besiegelte, den er in Berlin fand, als er in prahlerischer Schaustellung seiner Genußfähigkeit eine ganze Trüffelpastete verschlang[2]). Meiners, „Professor der Weltweisheit" in Göttingen, pries das Potpourri der Genüsse als den Grundsatz der echten Lebenskunst; er sagte, „wenn es möglich wäre, möchte er die Vergnügen aller Stände, Alter und Jahrhunderte vereinigen, die nicht gänzlich inkompatibel und weder mit der Klugheit noch den Pflichten eines tugendhaften Menschen streiten; er würde dem vernünftigen Manne, dem rohesten Wilden, dem schmutzigsten Pöbel seine Vergnügen abzustehlen suchen, wenn seine Organe beweglich genug wären, sich von so entgegengesetzten Gegenständen zu verschiedenen Zeiten rühren zu lassen" [3]). Das Schöne wurde zum Sinnenreiz herabgedrückt; Sulzer, der das Batteuxsche objektive Prinzip, die Kunst habe die schöne Kultur nachzuahmen, mit dem subjektiven der Verschönerung der Dinge durch die Kunst vertauscht, sagt vom Naturschönen: „In der ganzen Schöpfung stimmt Alles darin überein, daß das Auge und die anderen Sinne von allen Seiten her durch angenehme Eindrücke gerührt werden" [4]).

Am meisten erinnern die Aufklärer an die Sophisten und man hat beide mehrfach in Parallele gestellt[5]). Beide untergruben die Grundlagen des Ethos, entfremdeten die Geister den Erbgütern der Vergangenheit, lockerten die sozialen Bande, verflachten das Denken, lösten die Wissenschaft in Wortwerk und Phrasenschwall auf. Man wird lebhaft an Voltaire gemahnt, wenn man Platons Charakteristik des Protagoras liest: „Wenn Schuhflicker

---

[1]) Bd. I, §. 38, 4 u. 5. — [2]) Lange, Geschichte des Materialismus, S. 185. — [3]) Meiners, Vermischte Schriften I, S. 156, mitgeteilt von Zeller, a. a. O., S. 326. — [4]) Rosenkranz, a. a. O., S. 85. — [5]) Vgl. Bd. I, §. 23, 1. Am ausführlichsten Hegel, Werke XIV, S. 20 f., abgedruckt mit Parallelstellen in G. Thaulow, Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, Kiel 1853, II, 1, S. 246 f.

und Flickschneider Schuhe und Kleider, die man ihnen übergab, schlechter machten, als sie sie empfingen, so käme das gar bald an den Tag und sie müßten Hungers sterben; nicht so Protagoras, der ganz Hellas in aller Stille verdirbt (διαφθείρει) und die mit ihm Verkehrenden schlechter entläßt, als er sie aufgenommen, und dies seit mehr als vierzig Jahren. Er ist ja, wenn ich nicht irre, erst kürzlich im Alter von siebzig Jahren gestorben, nachdem er vierzig Jahre seine Kunst ausgeübt, die er bis zum letzten Tage unausgesetzt ausposaunte. So verfuhr nicht Protagoras allein, sondern eine ganze Anzahl vor ihm und andere nach ihm. Haben sie nun die Jugend wissentlich betrogen und vergiftet, oder gaben sie sich davon keine Rechenschaft und sollen wir meinen, daß diese, von so manchem als große Weise gepriesenen Männer in der Verblendung (μαίνεσθαι) so gehandelt? Nun, sie selbst waren nicht verblendet, umsomehr die Jugend, die ihren Unterricht zahlte, noch mehr deren Angehörige, die sie ihnen anvertrauten, am meisten die Gemeinwesen (πόλεις), die ihnen Zutritt gaben, anstatt sie von dannen zu jagen“ [1]). In dem sinnlos-frechen Gerede, daß die Religion eine Erfindung der Machthaber sei, stimmen die alten und neuen Sophisten fast wörtlich überein. „Die Religion“, sagt Raynal, „und die Priester sind es, welche die Völker verhindern, ihre Rechte zu genießen und sie zermalmen; Freude und Leid sind die Quellen des Gottesdienstes; alle Religionen sind nur Menschenerfindung, die Frucht der Politik und der Furcht [2]).“ Den Gedanken, daß die Herabwürdigung der Religion die Grundlagen der Gesellschaft gefährden könnte, beschwichtigte man mit Sophismen. „Es ist nicht wahr“, sagte Lessing, „daß Spekulation über Gott und göttliche Dinge der bürgerlichen Gesellschaft je nachteilig geworden sind; nicht die Spekulationen — der Unsinn, die Tyrannei, ihnen zu steuern!“

Daß die Gesetze νόμῳ seien, konventionelle Verabredungen, stand den attischen wie den Pariser Sophisten fest. „Mißtraut

---

[1]) Plat. Men., p., p. 91 e, sq. — [2]) Raynal, Christianisme dévoilé, nach (Stark) Triumph der Philosophie I, S. 200.

denen", war ihre Lehre, „die Ordnung halten wollen; Ordnung halten, heißt sich zum Herrn der anderen machen und sie genieren." Nur übertrumpften die neueren Sophisten die alten; wenn diese noch einen Rest sozialer und patriotischer Gefühle bewahrt hatten, so schritten jene zum Preise der Vaterlandslosigkeit fort. Rousseau proklamierte, die Worte Vaterland und Bürger müßten aus dem Wörterbuche gestrichen werden; aber auch Lessing erklärte, „das Lob eines Patrioten sei das allerletzte, wonach er geizen würde; des Patrioten nämlich, der ihn vergessen lehrte, daß er ein Weltbürger sein sollte; er habe überhaupt von der Liebe zum Vaterlande keinen Begriff und sie scheine ihm auf das höchste eine heroische Schwachheit, die er recht gern entbehre" [1]) — Gesinnungen, wie sie bei dem Dichter des Nathan nicht anders zu erwarten sind; denn wo die spirituellen Güter der Sophistik zum Opfer fallen, müssen die sozialen nachfolgen.

Der Nominalismus der Sophisten findet nicht weniger sein Gegenstück in den Ansichten der Aufklärer von der Erkenntnis. Bei diesen schwirren intellektualistische Reminiszenzen und sensualistische Lehren durcheinander; nur darüber herrscht Einigkeit, daß „der gesunde Menschenverstand", d. i. der autonome Verarbeiter der Sinneseindrücke, hier allein zu urteilen habe; sein Werk ist, zu klären, was die Sinne uns zuführen; in ihm erfreuen wir uns unserer Selbständigkeit und Würde; das Bewundern des eigenen Verstandes ist ein mehrfach ausgedrückter Affekt jener Zeit. Dieser verschwommene Nominalismus nimmt bei Tetens die etwas bestimmtere Gestalt an, daß den Sinnen der Stoff der Gedanken, dem Verstande deren Form zuzusprechen ist, da es „gewisse subjektivistisch-notwendige Denkarten" gebe [2]). Hier bleibt, wie beim Sophisten, der Mensch das Maß der Dinge, welche er nur doppelt mißt, einmal an seinem Empfinden, dann an seinen „Denkarten", eine Auffassung, die alsbald bei Kant zur Reife gedieh.

---

[1]) Zeller, a. a. O., S. 360. — [2]) Nikolaus Tetens, Philos. Versuche über die menschliche Natur, 2 Bde., 1777. Zeller, a. a. O., S. 319.

Dem Treiben der Sophisten wurde von Sokrates und noch durchgreifender von Platon ein Ziel gesetzt, und ihr Nominalismus wich einer idealen Anschauung von Gott, Welt und Leben; im 18. Jahrhundert erhebt sich wohl auch unter den armseligen Philosophastern ein energischer Denker, aber er macht ihre Sache zu der seinigen; Kant ist leider kein der Sophistik steuernder Platon, sondern bezeichnet deren Höhepunkt; er bringt die Aufklärungsphilosophie zur Vollendung, indem er die Subjektivierung der idealen Prinzipien methodisch und radikal durchführt.

Die Geistesarmut der Halbdenker der Aufklärungszeit und die Modetorheit, die ihnen Macht verlieh, geißelt der gelehrte Göttinger Humanist J. M. Gesner, ein wirklicher Kenner der Alten: „Nur mit einer Seuche läßt sich dieser Zeitgeist (vis seculi) vergleichen; denn die Irrtümer gehen unter den Leuten um wie Krankheiten und Fieber. Zumal die Franzosen und Deutschen leiden wegen ihrer Nachahmungssucht daran. In Frankreich regierten einst Aristoteles und Ramus wie Monarchen mit unumschränkter Gewalt; dann bestieg die cartesianische Philosophie den Thron, jetzt herrschen die Enzyklopädisten. Bei uns ist es ein Jammer, daß oft ein ganz beschränkter Mensch, der kaum den Durchschnittsverstand hat, Bewunderer, die ihn beklatschen, findet. Es grenzt an das Wunder: Leute, die sich kaum verständlich ausdrücken können, finden ganze Herden beifallspendender Schäflein; es ist eine ansteckende Krankheit, die ab und zu unser Geschlecht befällt.“ Und vorher: „Es gab eine Zeit, wo Christian Thomasius und die Seinigen überall Reste des Papsttums erblickten; er nannte aber so alles, was ihm mißfiel; vorher gab es eine Zeit, wo alle Gelehrten Pansophie versprachen und darüber schrieben usw.“ [1]). Gesner klagt, daß Thomasius kein Mittel verschmäht habe, die Metaphysik herabzusetzen; Hoc eo valuit, ut eo tempore esset convicium aliquem metaphysicum vocare. Eine anonym von jenem Aufklärer veranlaßte Schrift trug diese Ansichten in weitere Kreise; ihr Titel lautet: „Die wohlehrwürdige,

---

[1]) Isagoge in erud. univ. ed. Niclas I, §. 620, 619.

großachtbare und wohlgelahrte Metaphysica oder Übernaturlehre als die Königin der Wissenschaften und hochbetraute Leibmagd oder Kammerjungfer der Theologiae terminiloquae, allen Unlateinischen zur Verwunderung aus dem lateinischen Grundtext in unsere hochteutsche Frau Muttersprache übersetzt. Mit einer Vorrede der hochlöblichen uralten Unversteht zu Abel in Paphlogonien. Gedruckt in der Stadt Urbs dreiviertel Jahr vor dem neuen seculo" [1]). — Das Organon der Peripatetiker pflegte Thomasius „das aristotelische Orgelwerk" zu nennen.

4. Wie die deutsche Aufklärung die Bestimmung des Menschen faßte und wie sie die Lapidarschrift, in der das Christentum davon Kunde gibt, übertünchte, kann man aus dem Buche Gotthilf Samuel Steinbarts, Professors der Theologie an der Universität zu Frankfurt a. O., ersehen, welches den Titel führt: „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums für die Bedürfnisse seiner aufgeklärten Landesleute und anderer, die nach Weisheit fragen, eingerichtet". (3. Auflage, Züllichau 1786, dem Minister von Zedlitz gewidmet.)

„Keine Frage", beginnt der Autor, „kann für einen vernünftigen Menschen wichtiger sein, als diese: Was habe ich zu erkennen und zu tun, um meines gesamten Daseins möglichst froh zu werden und bei allen äußeren Veränderungen, die nicht von mir abhängen, eine beständige Zufriedenheit und die größte nur mögliche Summe von Freuden zu genießen? Mit dieser Untersuchung beschäftigten sich die vorzüglichsten Gelehrten unter den aufgeklärten Nationen des Altertums, welche man Weise und Philosophen nannte, weil wahre Weisheit nichts anderes ist, als die Wissenschaft und Fertigkeit, sein Leben aufs beste zu benutzen... Nachdem nun die Lehre Jesu sich unter den gesitteten Nationen ausbreitete und für eine göttliche Offenbarung über den Weg zur Glückseligkeit erkannt ward, hörten nach und nach alle weiteren Untersuchungen a priori oder aus der Natur des Menschen und

[1]) Isagoge in erud. univ. ed. Niclas I, §. 820.

der sich auf uns beziehenden Dinge über diese Fragen auf. Anstatt aber, daß die christlichen Gelehrten es uns hätten deutlich machen sollen, wie die Befolgung der Anweisungen Jesu im Menschen Glückseligkeit hervorbringe, beschäftigten sie sich größtenteils mit der Lebensgeschichte desselben und mit Spekulationen über seine Person. Hierdurch suchten sie, nach dem Geschmack der Philosophie ihres Zeitalters, dem Christentum das Ansehen einer tiefsinnigen Gelehrsamkeit in den Augen derer, die nach Geheimnissen forschten, zu geben. Aber hierdurch geschah es, daß die mit der erhabensten Simplizität vorgetragene Lehre Jesu in eine transzendente Wissenschaft verwandelt und mit übel verstandenen philosophischen Theorien aller Gegenden, worin sich das Christentum ausbreitete[1]), von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr vermischt ward. Keiner unter diesen Theologen dachte darauf den Begriff der Glückseligkeit festzustellen und in Beziehung auf denselben es darzutun, wie das Christentum seine Verehrer seliger mache. Man vergaß es allmählich ganz, worauf die Religion abzielte und gegen die Zeiten der Reformation war die Gesundheitslehre Jesu so vergiftet, der kirchliche Lehrbegriff so durchaus verderbt, daß man sich von den Lehrern moralischer Glückseligkeit für Bosheiten, die man noch erst erdenken und ausüben wollte, göttliche Vergebung im Voraus erkaufen konnte. Soweit können gelehrte Spekulationen uns in die Irre führen, wenn wir uns nicht das Ziel und den eigentlichen Endzweck der Religion vorher feststellen und bei allen theologischen Untersuchungen vor Augen behalten."

„Die Reformatoren", heißt es weiter, „wagten den ersten Versuch, das Christentum von den beigemischten willkürlichen Lehrmeinungen zu reinigen", aber „es war ihnen unmöglich, in den wenigen unruhvollen Jahren ihres Lebens die Verbesserung des Lehrbegriffes zu vollenden"; insbesondere irrten sie darin, daß sie die Lehrbestimmungen, „die in den ersten fünf bis sechs Jahrhunderten

[1]) Gemeint ist besonders die „afrikanische Theologie", wie der Verfasser die Lehre des hl. Augustinus, S. 96 f., nennt, den er als den Urheber der protestantischen Gnadenlehre ansieht, welche er, Steinbart, als Irrtum bekämpft.

von der herrschend gebliebenen Partei angenommen waren, ohne Untersuchung als echtes Christentum annahmen".

Der Autor bietet nun dem Leser freundlich einen Leitfaden an, „vermittelst dessen er aus allen Irrgängen des Kirchensystems sich herausfinden wird... und ohne erst nach Arabiens Wüsten zu reisen und Hor und Sinai zu beklettern, zu immer höherer Glückseligkeit mit gesicherten Schritten hinansteigen kann" [1]). Mit der Beiseitlassung der Berge Arabiens ist natürlich die Umgehung des Gesetzesbegriffes gemeint: „Das Christentum widerspricht allen Begriffen von willkürlichen Gesinnungen und Forderungen Gottes geradezu" [2]). Der Glaube an solche ist im Altertume von den Priestern aufgebracht worden und der Religion ursprünglich fremd, weil diese daher stammt, „daß die alten Völker durch die in der Atmosphäre sich zutragenden Veränderungen zu der Vermutung veranlaßt worden sind, daß höhere, über uns gewalthabende Wesen die Oberwelt bewohnen" [3]). Die Priester aber stifteten eine Verknüpfung der Welterscheinungen mit den gesellschaftlichen Vorschriften, doch „diese Verbindung der Moral mit der Gottesdienstlichkeit war zufällig". Welche atmosphärischen Vorgänge dem Alten Testamente zugrunde liegen, wird leider nicht näher gezeigt.

So fremdartig der Religion das Gesetz ist, so kann sich doch nach den protestantischen Kirchengesetzen auch ein Lehrer „von helleren Einsichten" bequemen, denn „unsere symbolischen Schriften sind Polizeigesetze" [4]). Eine einheitliche Kirchenlehre ist überflüssig: „Es ist eine ganz leere Grille, wenn man sich die protestantischen Geistlichen als eine geschlossene Gesellschaft unter dem Namen einer Kirche denkt und daher folgert, daß jeder mit allen übrigen völlig gleichsinnig lehren müsse. Diese Idee ist noch aus der hierarchischen Verfassung der römischen Kirche, darin sie etwas Reelles hat, unter uns übrig geblieben; sie ist aber nicht apostolisch, solange man Paulum und Jacobum beiderseits für

---

[1]) System der reinen Philosophie, S. 5. — [2]) Das. S. 73. — [3]) Das. S. 233. — [4]) Das. S. 297.

rechtgläubig hält. Prediger unter Protestanten sind moralische Ärzte und stehen gegeneinander in keinem anderen Verhältnisse als die physischen Ärzte, die weiter keine Gesellschaftspflichten gegeneinander haben, als daß sie gemeinschaftlichen Landesgesetzen unterworfen sind"[1]).

Die vollständige Subjektivierung der Moral, die an der Glückseligkeit und Gesundheit des Einzelnen ihr Maß erhält, der Religion, die nach dem Vorgange der Sophisten auf die Furcht zurückgeführt wird, des christlichen Glaubens, der nicht einmal als Band, das die Lehrer vereinigt, seine Stelle behält, bilden aber für den Verfasser kein Hindernis, von der Wahrheit im objektiven, also realistischen Sinne zu reden. „Eine Wahrheit kann dadurch, daß dieser oder jener sie denkt, daß sie schon von vielen oder noch weniger erst gesagt ist, an sich keine Abänderung erleiden"[2]), und: „Niemals kann, was göttlich wahr ist, verdunkelt werden; je mehr Einwürfe und Zweifel vorgetragen werden, desto mehr wird nur die Wahrheit von den beigemischten menschlichen Meinungen geläutert: sie ist ein Gold, das, je öfter es ins Feuer kommt, um so glänzender wieder hervorgeht"[3]). Dabei übersieht nur der Verfasser, daß, um seine eigenen Worte anzuwenden, auch „diese Idee noch aus der hierarchischen Verfassung der römischen Kirche, darin sie etwas Reelles hat, übrig geblieben ist". Echt nominalistisch vermeint er, mit der Beibehaltung des Namens die verlorene Sache festzuhalten; das Gute und das Wahre, Gesetz und Glaube sind längst preisgegeben, das Ohr freut sich aber noch an den Worten, wobei selbst noch die Ahnung bleibt, daß frühere Generationen auch die Gedanken zu diesen Worten besessen haben mögen.

5. Die Aufklärer ließen es nicht an dem Auspinseln von Bildern der Vollkommenheit fehlen, zu der sie anzuleiten versprachen, und man kann diese Bilder Ideale nennen, so gut man auch dem stoischen und epikureischen Weisen diese Bezeichnung einräumt. Sie

---

[1]) System der reinen Philosophie, S. 298. — [2]) Das., Anrede an das Publikum, S. XVIII. — [3]) Das. S. 298.

liegen nicht weit von diesen ab; der Aufgeklärte ist autonom wie der Weise der Stoa, aber genußfreudig wie der Epikurs. Er ist stolz darauf, mündig geworden zu sein durch Abstreifung aller Idole, Voraussetzungen, Vorurteile, Einrichtungen, Überlieferungen, welche in früheren dunkeln Zeiten den Geist verdüsterten und den Willen unfrei machten. Der helle Kopf ist bei ihm mit dem guten Willen verbunden, denn, wer klare Begriffe hat, kann nichts Schädliches wollen, und das Böse ist ja nur das Schädliche, wie das Gute das Nützliche. Die Entlastung und Verselbständigung beglückt ihn, und diese Glückseligkeit will er auch anderen verschaffen und seine Aufklärung überallhin verbreiten. Er kennt dabei keine Schranken; er ist Mensch, nicht Bürger oder Nationsgenosse; der Zusammenschluß der Gleichgesinnten ist die einzige Gemeinschaft, die er anstrebt. Den Staat läßt er sich als Schutzwehr gegen feindliche Mächte der Vergangenheit und als nivellierende Gewalt gefallen, ja, er preist den Despoten, wenn dieser selbst aufgeklärt ist, aber der straffe Zusammenschluß im Staate bleibt seinem Individualismus doch fremdartig und äußerlich.

Das sind so wenig echte Ideale, wie die geistige Strömung, der sie entstammen, echter Idealismus ist. Es sind nicht Vorbilder, die auf Grund einer der Menschennatur vorgezeichneten Idee und eines ihr eingezeichneten Gesetzes gestaltet werden, sondern Gebilde eines steuerlosen, selbstgerechten Strebens, Blasen, welche der Strudel der Zeit aufwarf und, nachdem sie auch besser geartete Naturen durch ihr Regenbogenspiel getäuscht, zerberstten ließ.

Was diesen Idealen fehlt, ist das Ideale, der Inhalt, dem sich der Mensch hinzugeben, zu konformieren, dem er zu dienen, an dem er Anteil zu suchen hat, Betätigungen, die jener Gemütslage ganz fremd sind, welche darin vielmehr eine Selbstentäußerung sehen ließ. Die „objektiven Bestimmungen, die vorher das Leben beherrscht hatten", waren vom Subjekte aufgesogen worden. Man wußte nichts mehr von idealen Gütern; die spirituellen der Religion waren schon durch die Reformation beseitigt worden, die sozialen und nationalen hatte der Kosmopolitismus mazeriert. Man kannte kein

Schaffen im Widerscheine einer Idee, kein Hegen eines geistigen Inhaltes, als eines lebendigen Schatzes; so auch keinen Wahrheitsinhalt, an dessen Herausarbeiten, Eigenmachen, Pflegen, Überliefern der Geist seine Kraft zu setzen hätte. Als wahr galt, was mit sich einstimmig erschien; man umschlich die objektive Bestimmung, daß die Wahrheit des Gedankens auf der Einstimmung mit der Sache beruht; ganz aus dem Gesichtskreise geschwunden war die Einsicht, daß diese Übereinstimmung auf der Teilnahme beider, des Denkenden und der Sache an einem dritten, dem Idealgehalte. und letztlich auf der höchsten Wahrheit in Gott beruht; derartiges hatte die jahrhundertelange Herrschaft des Nominalismus aus den Köpfen und Herzen ausgetilgt.

---

§. 99.

## Die falsche Idealisierung der Natur.

1. Die unechten Ideale der Aufklärer werden nicht zu echten, auch wenn man sie mit Phantasie ausschmückt und in gehobener Sprache verkündet. Auch die Sophisten des Altertums hatten einen Poeten in ihrer Mitte, jenen Kritias, der politische Elegien dichtete und zugleich dem attischen Wohlfahrtsausschuß der dreißig Tyrannen angehörte. Der Dichter der Aufklärung ist Jean Jacques Rousseau, wie sein antiker Vorgänger elegisch, politisch, tyrannisch, wennschon in anderem Sinne als jener. Die Anwälte der Aufklärung preisen ihn, weil er deren platte Verständigkeit durch seine phantasievolle Innerlichkeit ergänzt habe. „Ein neuer und fruchtbringender Lebenskeim", sagt Hettner, „war in die gärenden Gemüter geworfen. Es ist viel Unfug mit diesen herzerfrischenden Anregungen Rousseaus getrieben worden; die weichliche und unklare Gemütsseligkeit der sogenannten Gefühlsphilosophie und der dichterischen Romantik hat hier ihre Wurzel; doch vergessen wir nicht, daß nicht minder auch die Verinnerlichung und Vertiefung des kahlen und flachen Rationalismus, welcher alle Poesie zertrümmerte, hier ihren wesentlichen Anstoß und Nerv fand. Der volle und ganze Mensch erstand wieder; der Mensch, welcher nicht bloß denkend, sondern auch empfindend ist[1])."

Die von Locke und Voltaire geleitete Aufklärung hatte den Menschen als verständiges Einzelwesen zur Herrschaft über

---

[1]) Hettner, a. a. O. II², S. 469.

alles zu führen gesucht[1]); Rousseau macht sein Herz, sein in Empfindungen schwelgendes Ich zur höchsten Instanz und vollendet damit den Subjektivismus der ganzen Denkrichtung. „Er nimmt nichts als fest und gegeben; alles erscheint ihm als fragwürdig und bezweifelbar. Mit unerhörter Dreistigkeit stellen solche Naturen der ganzen Menschheit ihr einzelnes Ich gegenüber und lassen nichts gelten, als was vor diesem Ich das Recht und die Kraft seines Daseins genügend ausweist."

Die ungewöhnliche Kraft und Beredtsamkeit, mit der Rousseau sein Prinzip vertritt, erinnerten schon seine Zeitgenossen an die Sturmgewalt der Glaubensneuerer. Baron Friedr. Melchior Grimm bemerkte in der Literarischen Korrespondenz 1770, Rousseau sei um zwei Jahrhunderte zu spät geboren, in Zeiten großer Religionsbegeisterung würde er der Stifter einer neuen religiösen Sekte geworden sein. Ein neuerer Biograph weist auf einen ethologischen Zusammenhang Rousseaus mit den Réfugiés hin, von denen er abstammt: „Die aus Frankreich fliehenden Hugenotten hatten alle Bande gelöst, die sie bis dahin ans Dasein gefesselt hatten; der Verfasser des contrat social, der den Plan einer Gesellschaft ohne Wurzeln entwarf, war ein Nachkomme entwurzelter Menschen[2])." Wie jene Sektengründer sprach er aus, was viele als unbestimmtes, Ausdruck und Ausbruch suchendes Sehnen durchzog. Nicht eine, sondern zwei verschiedene Gemeinden rief er ins Leben: „Nicht bloß", sagt Hettner, „in dem Helden der französischen Revolution, welche die Menschenrechte entwarfen, sehen wir die Einwirkungen Rousseaus, sondern ebensosehr in den titanenhaften Jünglingen der deutschen Sturm- und Drangperiode, in ihrem faustischen Drang nach Unmittelbarkeit und Ganzheit des menschlichen Wissens und Handelns, in ihrer Empörung gegen den Zwang der bürgerlichen Ordnung[3])." Hettner erblickt darin ein hohes Verdienst: „Rousseau hat das Gemüt des Menschen befreit und setzt den vollen

---

[1]) Erdmann, Grundriß II², S. 233. — [2]) Eugène Ritter, La famille et la jeunesse de J. J. R. Paris 1896, p. 49. — [3]) Hettner, a. a. O., S. 441.

und ganzen Menschen in sein unverbrüchliches Recht ein“, aber er kann die Konsequenzen doch nicht gut heißen: „Er löst den Menschen los von allen zeitlichen und örtlichen Bedingungen, er verliert sich in Überschwenglichkeiten, er verfängt sich in Übertreibungen und Widersprüchen. Sophisten sind und bleiben solche Naturen trotz alledem; die Logik wird bei ihnen zum Fanatismus; ihr stierartiger Trotz sieht weder rückwärts noch um sich; sie sind ungeschichtlich durch und durch; sie begreifen nicht, daß auch die vergangene Geschichte nicht willkürlich und zufällig ist und darum mit ihren in die Zukunft hineinragenden Verästungen und Verzweigungen nicht von jedem einzelnen beliebig verneint und gestürzt werden kann.“

Daß Naturen dieser Art den echten Idealen näher kommen als „der kahle, flache Rationalismus“, kann nur behaupten, wer gleich jenen die Logik mit Fanatismus versetzt. Sowenig die Titanen den Olymp erreichten, als sie den Pelion auf den Ossa setzten, so wenig wird ein Aufstieg zum Idealen gewonnen, wenn man die Sophistik des Gemütes auf die der platten Verständigkeit aufstülpt. Durch Summierung des Denkens und Empfindens wird eben noch nicht „der volle und ganze Mensch“ hergestellt, solange ihn seine Führer „mit stierartigem Trotz“ aller Geschichte entrücken; so gewiß diese „nicht willkürlich und zufällig ist“, so gewiß hat sich das menschliche Wesen in ihr ausgearbeitet, und erhalten uns ihre Errungenschaften die soziale Natur und die über die Natur hinausweisende Bestimmung des Menschen in Erinnerung.

Die tiefste Quelle des Gemütslebens, die Religion, war bei Rousseau zwar nicht in dem Maße verschüttet, wie bei Voltaire und Diderot, und diese konnten ihn einen Theologen oder Frömmler nennen, aber er gewann ihr doch nur ab, was seiner Willkür zusagte, und sein Deismus ist nicht einmal poetischer als der Atheismus jener. Er nimmt einen Standpunkt zu den religiösen Dingen, „bei dem die subjektive Seite so über die objektive gesetzt wird, daß dem Menschen eigentlich an Gott sehr wenig, dagegen desto mehr an dem Genusse des Gottesgefühles liegt, wobei über alles die

Gewißheit gestellt wird, unsterblich zu sein und einst eine Ausgleichung von Verdienst und Glückseligkeit zu erleben, und weil beide ohne Gottheit nicht denkbar, nun diese in den Kauf genommen wird[1])." Die Achse, um die sich hier alles dreht, ist das verehrte, köstliche, für alle Zeit zu konservierende eigene Ich, das Rousseau in seinen Confessions dem Publikum vorführt, mit einer Bewunderung der eigenen Vortrefflichkeit, die ihn dahin bringt, selbst da, wo er Niederträchtigkeiten von sich erzählt, auszurufen, nie habe es einen besseren gegeben, als er sei[2])". Das Buch ist eine Nachäffung der „Bekenntnisse" des hl. Augustinus, aber es zeigt nicht wie diese das Vordringen zu Gott und der idealen Weltansicht, sondern das Versinken in den Egoismus der Selbstvergötterung. Auch in Rousseaus zeitweiligem Eremitentum liegt etwas von affektiertem Kopieren der weltfliehenden Mystik; durch solche Grimassen glaubte der eitle Mann den Gottesmännern ähnlich zu werden.

Den Subjektivismus treibt er in der Religion zu solch wahnschaffener Höhe, daß er die christliche Offenbarung ablehnt, weil ihr Ausgangspunkt von ihm räumlich fern gelegen hat; er beansprucht gewissermaßen das Zentrum der Christenheit zu sein, wenn er sich ihr anschließen soll. Er läßt einen zu bekehrenden Heiden zu den Glaubensboten sagen: Vous m'annoncez un Dieu né et mort, il y a deux mille ans, à l'autre extrémité du monde, dans je ne sais quelle petite ville . . . Pourquoi votre Dieu a-t-il fait arriver si loin de moi les évènements, dont il voulait m'obliger d'être instruit? Est-ce un crime d'ignorer ce qui se passe aux Antipodes?[3]).

2. Der Zauberstab, mit dem Rousseau die empfänglichen Zeitgenossen berückte, war das Wort **Natur**, in dem er alle die Gaukelbilder, die er für Ideale ausgab, zusammenfaßte: Die Natur des Menschen soll das Richtmaß für dessen Leben sein, am Busen der Natur soll er sich verjüngen. Die Hinweisung auf die Natur,

---

[1]) Erdmann, Grundriß II², S. 222. — [2]) Daselbst, S. 223. — [3]) Emile L. IV.

wenn diese richtig verstanden wird, kann auch der echte Idealismus gutheißen; in der Natur des Menschen läßt sich dessen Bestimmung erkennen, die lex naturalis in ihm ist der Fingerzeig auf die lex aeterna über ihm, und in der ihn umgebenden Schöpfung liegen die Spuren, vestigia, derselben Weisheit, die ihm seine Bestimmung vorgezeichnet hat, und die ihn durch die Natur zur Übernatur hinaufleitet. Diese Auffassung ist selbstverständlich Rousseau völlig fremd; er spielt die Natur im Menschen gegen die Sitte, die Überlieferung, die Gesellschaft, die Geschichte aus; als Naturgesetz in der Menschenbrust gilt ihm der ungesellige, auf Selbstgenuß gerichtete Egoismus; die umgebende Natur ist ihm ebenfalls nur Mittel des Selbstgenusses; sein Interesse gilt gar nicht ihr selbst, sondern den Stimmungen, in die sie ihn versetzt; seine Bewunderung der Natur ist Schwelgen in den Eindrücken, die sie auf ihn macht. Diese Sublimierung des Naturgenusses, durch den sich Rousseau hoch über den Materialismus hinausgehoben glaubt, schließt aber bei ihm nicht den Rückfall in die gemeinste Natürlichkeit aus; das autonome, mit der Natur spielende Subjekt beugt den Naturtrieben schmachvoll seinen Nacken, und der für Wald und Gebirg schwärmende Einsiedler sucht die schmutzigste Gemeinschaft, wenn sich der tierische Naturdrang in ihm regt.

Trotz seines poetischen Anlaufes erhebt sich Rousseau nicht über jenen platten Naturalismus, wie ihn Bacon verkündet hatte; als Maß für den Bildungsinhalt gilt ihm der Nutzen; sein Zögling soll gewöhnt werden, bei allem zu fragen: Was kann ich damit machen? Er soll mit Robinson Crusoe die Naturkräfte belauern und zu seinem Dienste zwingen; der Roman von diesem Einsiedler gibt Rousseau die Grundstriche für seinen Lehrplan, wobei aber die ethisch-religiösen Partien, welche bei dessen Verfasser Defoe die Wendepunkte bilden, beseitigt werden.

Daß ein Lehrinhalt ein eigenes, inneres Gesetz hat, dem sich der Lernende konformieren muß, kommt Rousseau nicht in den Sinn; er schließt sich der herrschenden nominalistischen Ansicht an und gibt ihr die prägnanteste Fassung: der Zögling soll die

Wissenschaften nicht lernen, sondern selbst neu erfinden; es gilt nicht, sie ihm zu überliefern, sondern ihn zu deren Produktion anzuregen; zumal die Geometrie, welche eine Augenkunst ist, kann er aus sich schöpfen. Diese Paradoxen sind im Nominalismus begründet, welcher keine intellektuellen Inhalte, also auch nicht deren Überlieferung kennt; macht sich jeder Mensch seine Begriffe, so kann er sich auch seine Wissenschaften machen; haben jene keinen Idealgehalt als Kern, so ist er diesen ebenfalls abzusprechen.

Rousseau dünkt sich über den Sensualismus seiner Zeitgenossen erhaben und sagt stolz: „Was auch die Philosophen sagen, ich werde nicht auf die Ehre verzichten, zu denken[1])." Er deklamiert von dem Willen, der von Sinneseindrücken unabhängig ist, von dem Urteile, das den Willen bestimmt, dem Denken, welches das Urteil bildet[2]); aber anderwärts spricht er aus: „Wenn die Natur uns bestimmt, gesund zu sein, so wage ich fest zu behaupten, daß der Stand der Reflexion ein Stand gegen die Natur ist, daß ein Mensch, der denkt, ein entartetes Wesen ist: que l'homme, qui médite, est un animal dépravé[3])." Wo er psychologische Bestimmungen anzuwenden hat, wie in der Erziehungslehre, zeigt er sich völlig in der Meinung Lockes und Condillacs befangen, welche das Denken auf das bloße Operieren mit dem Materiale der Sinnesempfindungen beschränken. Mit diesen soll der Zögling umringt werden, um sie sich zurechtzulegen, von einer Schulung des Denkens hat Rousseau so wenig eine Vorstellung wie von der Zucht des Wollens. Sein Zögling ist frei im Sinne von ungebunden, aber völlig unfrei dem Erzieher gegenüber, der ihn bis ins kleinste determiniert, ihm zwar nicht Gebote, aber Empfindungen vorschreibt, seiner Willkür die Zügel schießen läßt, aber ihn unvermerkt gängelt, wobei er ihn künstlich in der Sinnenwelt festhält. Das Bild, welches Rousseau von dem „fertigen Kinde", enfant fait, entwirft, zeigt die Abkehr von aller Idealität: Emil hat wenig im Gedächtnisse, viel erfahren, er fragt wenig, untersucht viel; Spiel und

[1]) Hettner, a. a. O. S. 462. — [2]) Das. S. 464. — [3]) Das. S. 451.

Arbeit sind ihm eines und dasselbe; sein Handeln bestimmt keine Formel, sondern die Eingebung des Augenblicks; spricht man von Eigentum und Freiheit, so versteht er es; redet man von Gehorsam, so weiß er gar nicht, was man meint; stirbt er jetzt, so hat er wenigstens gelebt, und Leben ist die Kunst, welche die Erziehung lehren soll. Einige Jahre später wird er geschildert als ein Wilder, der bestimmt ist, in Städten zu leben, der wenige aber ganze Kenntnisse hat, von allem, was er weiß, den Zweck, von allem, was er glaubt, den Grund kennt, von anderen nichts verlangt, ihnen aber auch nichts schuldig zu sein glaubt.

Ist er so weit, so ist die Zeit zur moralischen Erziehung gekommen; die Besorgnis, daß die Tugend auf dem steinigen Boden des Egoismus, der künstlich hergestellt worden, schwer Wurzel fassen möge, beschwichtigt Rousseau durch die kühne Wendung, der Zögling besitze bereits von der Tugend alles, was in Beziehung auf ihn selbst steht, und es brauchten nur noch die gesellschaftlichen Tugenden nachgeliefert zu werden; der künstlich gezüchtete Gamin soll ein wenig in das Leben eingepaßt, dem Sittenlosen ein unvermeidlicher sozialer Firnis gegeben werden. — Was den tollen Erziehungsroman zum Lieblingsbuche der Zeit machte, besagt Voltaires Bemerkung: „Der Emil ist das vierbändige Geschwätz einer albernen Amme, aber es finden sich darin etwa vierzig Seiten gegen das Christentum, die zu dem Kühnsten gehören, was je dawider geschrieben worden ist [1].“

3. Wenn bei den Aufklärern noch die Anschauung erhalten geblieben war, daß das Streben nach Glückseligkeit einer gewissen Mäßigung und Lenkung bedürfe, um sich zur Tugend zu erhöhen, fällt diese bei Rousseau dem Subjekte, wenn es nur seiner Natur folgt, von selbst zu; die etwas bemäntelte Autonomie der anderen Aufklärer tritt in ihrer Nacktheit hervor.

---

[1]) Aus P. Robert de Nostitz: „Das Triumvirat der Aufklärung“, Ztschr. f. kath. Theol. XXIV, 1900, S. 45, einer überaus lehrreichen Abhandlung, welche in Tiefen hineinleuchtet, in die man gemeinhin einzublicken sich scheut.

Den Grundsatz, daß sich der Mensch selbst Gesetz sei, betätigte Rousseau in seinem Leben. Er beanspruchte eine Sonderstellung in der Gesellschaft. „Niemand“, schreibt er 1757 an Baron Grimm, „setzt sich in meine Lage, niemand will begreifen, daß ich ein Wesen ganz für mich bin, das durchaus nicht den Charakter, die Grundsätze, die Triebfedern der anderen hat, und das man daher auch nicht nach ihren Regeln beurteilen darf[1].“ Er kennt nur seine Rechte und Neigungen, aber keine Pflichten: „Alles reizt meinen Sinn für Freiheit und Unabhängigkeit“, schreibt er an Malesherbes, „die geringsten Pflichten des Lebens sind mir unerträglich; ein Wort zu sagen, einen Brief zu schreiben, einen Besuch zu machen, insoweit diese Dinge als äußere Forderungen auftreten, sind für mich Todespein.“ Was ihn bestimmen soll, muß aus dem Inneren, Eigenen kommen, nicht einmal Gewohnheiten sollen sich festsetzen; Emil soll die einzige Gewohnheit haben, keine zu haben. Das autonome Subjekt spielt mit allen ethischen und idealen Werten. „Rousseau tröstet sich selbst da, wo er sich mit seiner Laune und Willkür in die nichtswürdigsten Fehler, Laster und Verbrechen verirrt, mit dem pharisäischen Trotz seiner unendlichen Empfindungsfähigkeit. Das Gefühl ist alles, die Tat nichts. Aus dem Geständnisse der tiefsten Sündhaftigkeit webt er sich sofort einen Heiligenschein... Fünf Kinder hat er ruhigen und kalten Blutes erbarmungslos in das Findelhaus ausgesetzt ... und entblödet sich nicht, zu sagen: Nie in seinem Leben konnte J. J. Rousseau auch nur einen Augenblick ein Mensch ohne Gefühl, ohne Herz, ein unnatürlicher Vater sein. Es fehlt an Worten, solche Niederträchtigkeit zu brandmarken. Solche Irrgänge des schönseligen Herzens sind Stoff für Pitaval[2].“ — Eine zeitgenössische Stimme nennt Rousseau un véritable Protée en morale[3]); dieses Proteustum ist aber nicht Charakterlosigkeit, sondern der Charakter des Mannes und die Konsequenz seines Autonomismus. Hat das Subjekt den Beruf, unter Abweisung

---

[1]) Hettner, a. a. O. S. 513 f., woraus auch das Folgende entnommen ist. — [2]) Ders., a. a. O. S. 515. — [3]) (Stark) Triumph der Philosophie I, S. 143.

jeder von außen kommenden Einwirkung zu bestimmen, was recht und unrecht, gut und böse ist, so sind auch die Wandlungen seines Urteils gerechtfertigt; es selbst bleibt der feste Punkt im Wechsel und kann gar nicht aus sich herausfallen; der Mensch als alleiniges Maß der Dinge kann bei seinem Messen gar nicht fehlen. Die Anerkennung dieser Folgerichtigkeit schließt nicht aus, Rousseau eine gewisse geistige Verstörung zuzusprechen; man kann hier den bekannten Ausspruch des Polonius umkehren: „Ist hier gleich Methode, so ist es eine solche der Tollheit." Ein Psychiater unserer Zeit hat den Nachweis unternommen, daß der Verfasser des Emil geradezu geisteskrank war. „Der geniale Rousseau", sagt P. J. Möbius, „der große Philosoph und Dichter war ein Mann, dessen Seele von jeher einen schlimmen Keim in sich trug; er hat Zeit seines Lebens krankhafte Züge gezeigt und in den späteren Jahren hat jener Keim sich so kräftig entwickelt, daß zweifelloses Irresein mehr und mehr zutage trat; in ärztlicher Redeweise: Rousseau war eine neuropathische Natur und litt in der zweiten Hälfte seines Lebens an der als kombinatorischer Verfolgungswahn zu bezeichnenden Form der Paranoia [1])."

Jedenfalls aber hatte seine abnormale Geistesverfassung nichts mit der *μανία* zu schaffen, welche Platon der delphischen Priesterin und ihren Jüngern zuspricht; seine Ekstase war keine Erleuchtung im antiken Sinne, noch weniger der Weg zur Katharsis.

4. Es könnte unmöglich scheinen, auf diesen bis zur Karrikatur gesteigerten, an der Grenze des Wahnsinns taumelnden Autonomismus eine Gesellschaftslehre zu bauen und doch hat es Rousseau in seinen Contrat social 1752 getan. Voltaire nannte das Buch witzig: le contrat insocial de l'insociable Jean Jacques. Rousseau fand den Boden für seine Gesellschaft der Ungeselligen vorbereitet durch die Naturrechtslehrer, welche die Rechtsbildung von dem Vertrage autonomer Individuen abgeleitet

---

[1]) J. J. Rousseaus Krankheitsgeschichte 1889. Das lehrreiche Buch gibt über Rousseaus Verhältnis zu den Zeitgenossen, besonders zu Hume, wertvolle Aufschlüsse.

hatten[1]); damit war die organische Auffassung der Gesellschaft beseitigt und eine Vielheit von sich gleichstehenden Recht=schaffenden Individuen zum Träger aller sozialen Gestaltung gemacht. Rousseau betonte die Gleichheit derselben stärker als seine Vorgänger; er vervielfältigt nur das autonome Subjekt, indem er ihm sozusagen einen Koeffizienten beisetzt; seine Gesellschaft besteht aus lauter Jean Jacques, Männern, denen ihr Wille Gesetz ist, die aber, da sie gleich sind, auch gleiches wollen und — wollen müssen. Sie bilden den legitimen Souverän, und ihre Souveränität ist unübertragbar. Falls sie einen Fürsten einsetzen, so erlangt dieser dadurch kein Recht; die Menge braucht sich also auch kein Recht der Empörung vorzubehalten; das Recht des Umsturzes ist selbstverständlich; die Bereitschaft zur Revolution ist permanent, „eine Entthronung des Königs, selbst eine grundlose, ist nichts anderes als die immerdar zuständige Verfügung des immerdar legitimen Souveräns, des Volkes" [2]).

Das Palladium dieser Gesellschaft ist die untrennbare Vereinigung der Freiheit und Gleichheit, und beide Trug=Ideale finden in dem verschwommenen Naturbegriffe Rousseaus ihren Platz; Unterordnung und Ungleichheit ist nach Rousseau Unnatur. Er erkennt sehr wohl, daß die Ungleichheit mit der Verschiedenheit des Besitzes zusammenhängt, und er legt darum an diesen die Axt. In einer berühmten Stelle seines Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes 1753 sagt er: „Der erste, welcher ein Stück Land umzäunte und sich vermaß zu sagen: dies Land gehört mir, und Leute fand, die einfältig genug waren, dies zu glauben, war der wahre Gründer der menschlichen Gesellschaft. Was für Verbrechen, was für Kriege, was für Elend und Graus hätte derjenige dem Menschengeschlechte erspart, welcher die Grenzpfähle umgerissen oder die Gräben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: Hütet euch, auf diesen Betrüger zu

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 85, 4. — [2]) Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl., 1854, S. 297.

hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Frucht allen und das Land niemand gehört."

Daß auch bei völliger Gleichheit die Interessen der einzelnen auseinandergehen könnten und die Majorität entscheiden müßte, welche maßgebend sein sollen, kann sich Rousseau nicht verhehlen; seine Ausflucht ist, daß, da die Majorität die Freiheit vertritt, der von ihr auf die Dissentierenden ausgeübte Zwang ein Ausfluß der Freiheit selbst ist, also den Überstimmten zwingt, frei zu sein: on le forcera d'être libre. Daß dem Menschen ein mit Freiheit auferlegter Zwang natürlicher ist als eine mit Zwang auferlegte Freiheit, kommt Rousseau bei seiner gewaltsamen Verwirrung des Naturbegriffes nicht in den Sinn. Als ein Gebiet, in dem der Staatszwang besteht, bezeichnet er die Religion: daß es ein höchstes Wesen gibt und die bürgerlichen Gesetze unter seinem Schutze stehen, muß bei Todesstrafe oder Verbannung geglaubt werden und eine andere Religion darf nicht bestehen[1]); die schwindsüchtige Staatsgewalt nimmt auf einmal die Miene der römischen Cäsaren an, wenn es gilt, die Kirche niederzuwerfen.

Rousseaus Gesellschaft ist eine Rotte entwurzelter Menschen, wie er selbst ein solcher war. Was er Volk nennt, ist Pöbel, und die Zeitgenossen ließen sich diese Vertauschung gefallen. H. Taine hat schlagend nachgewiesen, wie verhängnisvoll es war, daß man die Pöbelrevolten beim Ausbrechen der Revolution mit Rousseauscher Brille als Volksbewegungen ansah[2]).

In Rousseaus Gesellschaft ist jeder Rest eines bindenden, über die Individuen übergreifenden Ethos ausgetilgt. „Was er", sagt treffend Stahl, „zum Prinzip und zur Macht der sozialen Ordnung macht, ist nur der Wille des Menschen ohne höhere Notwendigkeit, ohne ein Ansehen, ein Gebot über ihm, und es ist der Wille des Menschen schlechthin in seiner Selbstsucht, gelöst von jedem sittlichen Ziele, von jeder harmonischen Lebensgestaltung, die er anzustreben

---

[1]) Stahl, a. a. O. S. 314. — [2]) Hippolyte Taine, Die Entstehung des modernen Frankreichs. Deutsch von Katscher.

hätte, daher nur das Menschenrecht ohne Menschenpflicht. Was als Inhalt, Pflicht, Tugend bleibt, ist dann auch wieder nur der Mensch selbst: das sinnliche Wohlbefinden des Menschen, die Majestät des Menschen und danach die Majestät des Volkes. Die Begeisterung hat keinen anderen Gegenstand als die Hingebung unter die Mehrheit, die Anerkennung der Gleichheit, die Brüderlichkeit. Die Gesetze Gottes und der Natur für Einzelleben, Familie, Staat, Kultus, alles sinkt, und nur die Heiligkeit des Volkswillens wird zur absoluten Macht; sie ist Religion, Moral, Gerechtigkeit. Das ist der Geist Rousseaus, es ist der Geist der Revolution [1])."

Hier erhalten die Staatslehren eines Hobbes, der Puritaner und Hugenotten, die Theorien eines Grotius und Locke ihre Vollendung; der Konvent hat nicht verfehlt, Rousseaus Wahngebilde seinen Verfassungsentwürfen zugrunde zu legen und Kant sich nicht gescheut und geschämt, aus beiden zu lernen [2]). Die Revolution war das Becken, in dem sich die beiden Strömungen: die von Voltaire und die von Rousseau entbundene, die kalte und die heiße, der gemütlose und der gemütskranke Autonomismus vereinigten. Nachdem, sagt Proudhon, die Ideen aufgestanden waren, standen die Pflastersteine von selbst auf. „Im ersten Stockwerke des Hauses", heißt es bei Taine, „in den schönen vergoldeten Gemächern waren die Gedanken bloß Abendbeleuchtungen, Salonfunken, lustige bengalische Feuer, mit denen man spielte, und die man lachend aus den Fenstern warf. Im Halbgeschoß, im Parterre, in den Geschäftslokalen, in den Magazinen und Kontors angesammelt, haben sie Brennstoffe vorgefunden, seit langer Zeit aufgehäufte Holzstöße, die sich zu großen Feuern entzündeten. Es scheint sogar eine Feuersbrunst entstanden zu sein, denn die Schornsteine rauchen schon wild und eine rote Helle fällt auf die Fenster. Die oben Wohnenden sagen: Ach nichts! die Hausgenossen unten werden sich hüten, das Haus in Brand zu stecken, denn sie bewohnen es ja ebenfalls, nicht bloß wir; was wir da schimmern sehen, ist ein Strohfeuer, höchstens

---

[1]) Stahl, a. a. O. S. 309. — [2]) Unten §. 101, 1.

ein Kaminfeuer, das man mit einem Eimer kalten Wassers löschen kann; überdies reinigen derlei kleine Unfälle die Schornsteine, indem sie den alten Ruß ausbrennen. — Mögen sie sich in acht nehmen! denn in den Kellern des Hauses, unter dessen tiefen Fundamenten, befindet sich ein riesiges Pulvermagazin." — Zeitgenossen bezeugen vielfach, wie sich die zuchtlosen Gedanken in die umstürzenden Taten umsetzten. „Ein Franzose, der nach langer Abwesenheit in den schlimmsten Tagen der Pöbelherrschaft nach Paris zurückgekommen war, meinte auf die Bemerkung, er werde wohl vieles verändert finden: Das eben nicht, man tue jetzt bloß auf den Straßen, was man lange Jahre in den Salons gesagt. Man erzählte auch von Voltaire, er habe, wenn ihn Pariser Freunde besuchten, und diese bei Tische ihre „philosophischen" Diskurse begannen, die Bedienten schnell weggeschickt; er wollte nicht, sagte er, daß ihm in nächster Nacht der Hals abgeschnitten würde [1])."

5. Die von Rousseau hervorgerufene Gärung wurde in Frankreich in der Revolution eruptiv, während sie sich in Deutschland in den literarischen Erzeugnissen der Kraftgenies der sogenannten Sturm- und Drangperiode harmloser, aber immer noch schädlich genug auswirkte. Goethe gab in seinem Werther der sentimentalen, in Prometheus und Faust der titanischen Seite des rousseauschen Naturalismus klassischen Ausdruck. Das Pathologische dieser Geistesströmung überwand der geniale Dichter, indem er das poetisch verkörperte und aus sich herausstellte, was die anderen mit unverstandener Macht beherrschte; an dem Drama Faust arbeitete er durch sein ganzes Leben weiter und ließ die klärenden Elemente darauf wirken, die ihm seine spätere Entwickelung zugeführt hatte. Dennoch wußte er das naturalistische Element, welches von Anfang an mitgewirkt hatte, keineswegs zu bewältigen, und er zeigt sich in ihm gerade an den Wendepunkten des Dramas befangen; wenn er auch die rousseausche Gedankenwelt hinter sich läßt, so steht er nach wie

---

[1]) K. Mager, Geschichte der französischen Nationalliteratur 1837, I, S. 64, Anm. 4.

vor unter dem Banne des Egoismus und Autonomismus, der den Nerv jener bildet, und er kommt nur zu einer Umbildung, nicht zu einer Überwindung von deren falschem Naturbegriffe.

Bei der ersten Konzeption und der Abfassung der ältesten Szenen dienten dem Dichter die Volksbücher über Faust als Hinterlage, welche in christlichem Geiste geschrieben sind und wahrscheinlich auf das nicht erhaltene Werk eines katholischen Schriftstellers zurückgehen[1]), und die Nachwirkung des christlichen Gedankens gibt seiner Gestaltung Tiefe und Ernst. Faust will in die Geheimnisse der Natur eindringen, verfängt sich in deren Nachtseite und seine hoffärtige Hinwegsetzung über die Grenzen des Menschenwesens führt ihn in die Bahnen der Sünde. Goethe dichtet hier aus eigenen Stimmungen heraus, aber er erkennt sie als krankhafte, der besseren Natur des Menschen widerstreitende; er führt uns den im Labyrinthe der Theosophie und Theurgie sich verirrenden Forscher vor und zeigt, wie der Wahn zum sündigen Hange und dieser zu einer Kette von Verbrechen treibt. Ob er in dieser Periode seines Dichtens dem Drama den tragischen Ausgang zu geben vorhatte, den ihm die Volksbücher vorzeichneten, läßt sich nicht ausmachen; bei der Wiederaufnahme der Dichtung steckt er sich ein anderes Ziel: Faust, „in seinem dunkeln Drange", soll den rechten Weg wiederfinden. In der Art nun, wie er den Lebenspfad des Helden sich wieder aufwärts winden läßt, zeigt sich die ganze Befangenheit des Dichters in der rousseauschen Naturschwärmerei. Das Entsetzen der Kerkerszene am Schlusse des ersten Teiles macht am An=

[1]) Wolfgang Menzel, Deutsche Dichtung II, S. 191. Marlowes Fausttragödie liegt eine Erzählung zugrunde, in der das katholische Element noch stärker hervortritt; es rühmt sich dort Faust, daß er „mit scharf gezogenen Schlüssen der deutschen Kirche Hirten einst verwirrt". In dem Frankfurter Faustbuche von 1587 sind zahlreiche Züge eines älteren katholischen Textes erhalten. Die Versetzung Fausts nach Wittenberg hätte kein protestantischer Erfinder vorgenommen, zumal da sie historisch unmotiviert ist; bei dem katholischen Dichter, der den Häresiarchen in den Zauberer umzeichnet, ist sie selbstverständlich. Vgl. des Verfassers Abhandlung: „Katholisches in Goethes Faust", abgedruckt in „Aus Hörsaal und Schule", Freiburg i. Br. 1904, S. 99 bis 105.

sange des zweiten einem lieblichen Naturbilde platz; guten Geistern wird geboten, des Herzens grimmen Strauß zu bewältigen, des Vorwurfs glühend-bittere Pfeile zu entfernen, Fausts Inneres von dem erlebten Graus zu reinigen, ihn im Tau aus Lethes Flut zu baden, ihn dem heiligen Licht zurückzugeben. Im Sturme der Horen ersteht der neue Tag, Phöbus' Räder rollen, mit Getöse erscheint das Licht, — als ob die Stimme des Gewissens durch den Lärm übertönt, die Nachtbilder des Schuldbewußtseins durch die Sonne überstrahlt werden sollten.

Selbst begeisterte Verehrer des Goetheschen Faust können diese Flucht aus den Konflikten der sittlichen Welt in die natürliche, die an Rousseaus Art, von seinen Ausschweifungen am Busen der Natur auszuruhen, erinnert, nicht gutheißen. „Es war unseres Bedünkens", sagt Fr. Kreyßig, „ein verwegener Gedanke des Dichters, die dämonische Gleichgültigkeit des Naturlebens gegen die in der sittlichen Welt sich bekämpfenden Gegensätze von gut und böse hier zur Lösung, oder sagen wir lieber zur Vertuschung eines ernstesten sittlichen Konflikts zu benutzen [1])."

Faust Läuterung durch freundliche Natureindrücke wird nun aber fortgesetzt durch seine Einführung in die Erhabenheit und Schönheit der Antike; er wird den „Müttern" zugeführt, „den Göttinnen, die thronen hehr in Einsamkeit, Um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit", deren „Haupt umschweben des Lebens Bilder, regsam, ohne Leben; Was einmal war in allem Glanz und Schein, Es regt sich dort, denn es will ewig sein". Die Sphärenmusik erklingt. „So wie sie wandeln, machen sie Musik; Aus luft'gen Tönen quillt ein Weiß-nicht-wie, Indem sie ziehn, wird Alles Melodie." Es sind also die Ideen, die ihn über die sinnliche Welt hinausheben sollen; aber sie vermögen die sinnliche Lust nicht zu überwinden. Diese gibt Bescheid auf das Weiß-nicht-wie: die Tochter dieser Mutter ist die schöne Helena. In der Episode von Helena ist es bestenfalls die schöne Natürlichkeit des Alter-

---

[1]) Vorlesungen über Faust 1866, S. 130.

tums, die dem Helden und uns als Stätte angeboten wird, in der wir Ruhe finden sollen. Es wird uns versichert: „Die grausen Nachtgeburten drängt der Schönheitsfreund Phöbus hinweg in Höhlen oder bändigt sie.“ Daß die θεοὶ λύσιοι der Alten auch Bußen verlangten, ehe sie zur Entsühnung schritten, davon will der Dichter nichts wissen; das Altertum wird naturalistischer gefaßt als es war; seine richtenden Götter werden zu „Schönheitsfreunden“ herabgesetzt, damit kein rauher Ton den aus eigener Kraft genesenden und sich selbst sühnenden Übermenschen verletze.

Diese Kraft soll sich nun endlich im Handeln betätigen und wir erwarten, daß Faust damit die Schwelle der sittlichen Welt betrete. Aber das Handeln ist selbst wieder nur ein auf die Natur gerichtetes; die längst erharrte sühnende Tat ist die, daß Faust dem Meere einen Küstenstrich abgewinnt und ihn kultiviert; es bilden also Bodenmeliorationen einen Wendepunkt der Menschheitstragödie, und so kommt auch der baconische Naturalismus zu Worte, der die Würde des Menschen in der Unterjochung der Natur findet. Jetzt soll der Lärm der Erdarbeiter, Matrosen und Lastträger die innere Stimme übertönen; und nicht einmal das Glöckchen der Hütte des Greisenpaares darf in ihn hineinschallen, weil es sich störend „mischt in jegliches Begebnis, Vom ersten Bad bis zum Begräbnis, Als wäre zwischen Bim und Baum Das Leben ein verschollner Traum“.

Den Erklärern des goetheschen Faust hat von je dessen Schlußszene Schwierigkeiten bereitet, die den Naturalismus des Stückes zu guter Letzt mit der christlichen Glorie umkleiden möchte; noch ist der Feuerschein des Hüttchens mit der Glocke, das Faust in Brand stecken ließ, nicht verglommen und schon leuchtet die Mandorla der heiligen Jungfrau auf, die „Faustens Unsterbliches“ zu sich hinanziehen wird. Näher betrachtet tritt jedoch die Szene nicht so sehr aus dem Rahmen des Ganzen heraus: Diese Glorie ist selbst naturalistisch; nicht jene Gottesmutter, welcher die Christen das Salve regina singen, sondern das Urweib, das „Ewig-Weibliche“ als Naturtypus, befriedet endgültig den Titanen, der es in so vielen

irdischen Abbildern leidenschaftlich gesucht hatte. So ist die Schlußszene wohl sakrilegisch, aber nicht stilwidrig; sie ist die Krönung der Apotheose des auf die Rechte seiner Natur pochenden, autonomen Ich. Goethes Faust ist die ausgereifte poetische Frucht des unechten Idealismus, wie er sich von so weither vorbereitet hatte. Der Dichter zahlt hier dem Zeitgeiste seinen Tribut, er macht sich zum Geisteigenen des Tyrannen[1]). Daß er sich aber anderwärts in manchem tiefsinnigen Spruche dieses Sklaventum abstreifte und hier und da ein Goldkorn des echten Idealismus bei ihm anzutreffen ist, wird später zu zeigen sein[2]).

6. Das 18. Jahrhundert nannte sich selbstgefällig das philosophische, und es rechneten sich damals Schriftsteller zu den Nachfolgern des Sokrates, welchen andere Perioden solche Ehre abgesprochen haben würden. Die Historiker der Philosophie haben denn nun auch solche Anmaßung einigermaßen in Grenzen gewiesen; sie lassen die französischen und deutschen Freigeister nur als Aufklärungs- oder Popularphilosophen oder als Philosophen für die Welt u. a., also nicht als eigentliche gelten. Minder streng beurteilt man die Engländer, und zumal Lockes Lehre wird meist so umständlich dargelegt, wie die Systeme der wirklichen Denker. Aber gerade mit ihm setzt die ganze Richtung ein, und bei dem Zusammenhange seiner Denkweise mit der Bacons hat man Grund, auch diesen einzubeziehen, denn sein Systematisieren borgt von der Wissenschaft nur den Schein. Wenn man die französischen Atheisten, einen Diderot, d'Alembert, Holbach, nicht als voll ansieht, so darf man ihr Vorbild, den „jüdischen Aufklärer" Spinoza, nicht von ihnen abrücken, dessen unwissenschaftliche Scheinphilosophie man doch ausführlich behandelt.

Man bedenkt nicht, daß man mit solch falscher Weitherzigkeit den echten Denkern wie Leibniz zu nahe tritt, die der Leser dann unwillkürlich auf eine Stufe mit jenen Halbdenkern stellt. Auch

[1]) Vgl. des Verfassers Abhandlung: „Katholisches in Goethes Faust" in „Aus Hörsaal und Schulstube" 1904, S. 99 bis 104. — [2]) Unten §. 110, 3; 111, 3 u. 4 u. 112, 2 u. 3.

erwägt man nicht, daß damit in die Geschichte der Philosophie eine Bewertungsweise eingeführt wird, welche der Geschichtsschreibung anderer Wissenschaften fremd ist. Die Geschichte der Philologie, der Mathematik usw. hat keinen Platz für halbschürige Vertreter des Faches; sie berichtet von Männern, welche die betreffende Wissenschaft gefördert oder mit Erfolg fortgeführt haben, beschränkt sich also mit Recht auf die Kenner, die Sachverständigen des Gebietes. Man sollte sich doch die Frage vorlegen, wie viele von denen, die man als Philosophen registriert und mit Paragraphen beehrt, Kenner, Sachverständige der Philosophie gewesen sind. Waren denn Bacon, Spinoza, Locke, Hume bewandert in den Gegenständen, die sie behandeln, oder nicht vielmehr philosophische Laien, und danken sie ihr Renommee der Förderung der Wissenschaft, die sie zu vertreten sich anmaßen, und nicht vielmehr dem Anklang, den ihre mehr oder weniger haltlosen Aufstellungen, als dem Zeitgeschmack entsprechend, bei der Menge der Laien fanden? Bei diesem Andrange von Laien konnte es geschehen, daß man die Kenner hintansetzte und Denker wie Suarez, Thomassin, Cudworth, aber auch Kenner wie etwa J. M. Gesner u. a. mit kurzer Erwähnung abtat oder ganz beiseite ließ. Diesen Mißgriffen der Geschichtsschreibung liegt die falsche Vorstellung zugrunde, daß die Bedeutung der Philosopheme in ihrer Wirkung liege, unangesehen ihres Wertes, und an Wirkung können die Freidenker die echten wohl übertreffen. Allein der Spruch von Upsala besagt das Rechte: „Frei denken ist schön, aber richtig denken ist besser." Wohl hat die Geschichte auch von derartigen Wirkungen zu berichten, aber sie bedarf zur Ergänzung solcher Angaben des Urteils über förderliche und abträgliche Wirkungen, über Wahrheit und Irrtum. Dafür ist aber wieder ein fester Standpunkt die Voraussetzung, weil man sonst nicht darüber hinauskommt, Willkür an Willkür zu messen.

Gerade die Periode der Aufklärung, in weitester Ausdehnung gefaßt, ist dazu angetan, solche methodologischen Fragen wachzurufen und zur Aufdeckung der Ursachen aufzufordern, welche die

Geschichtsschreibung der Philosophie in eine unhaltbare Sonderstellung gedrängt haben. Untersuchungen derart, mögen sie auch von anderen als den hier vertretenen Gesichtspunkten ausgehen, würden sehr verdienstlich sein [1]).

[1]) Vgl. Bd. II, S. 80, 3 u. 4, unten §. 117, und des Verfassers Vortrag: „Die kath. Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie“ in „Die Kultur“, Wien 1901, Heft IV, S. 241 bis 250; ferner: A. Pichler, „Prinzipienkämpfe“ I, Münster i. W. 1905.

# XV.

# Die Subjektivierung des Idealen durch Kants Autonomismus.

Si judicas legem, non es factor legis,
sed judex: unus est legislator et judex.
Ep. Jac. 4.

## §. 100.

## Kant als Vermittler der deutschen und englischen Philosophie.

1. Der Zustand der Philosophie um die Mitte des 18. Jahrhunderts war derart, daß ein energischer Denker mehr als einen Anlaß zu berichtigendem Eingreifen fand. In der Prinzipienlehre standen sich der Intellektualismus der Leibniz-Wolffschen Schule und der Sensualismus der Engländer unvermittelt gegenüber. Jene Schule ließ nur den Verstand gelten und erklärte das sinnliche Erkennen für ein verworrenes Denken, während die Nachfolger Lockes alle Erkenntnis auf Sinneseindrücke zurückführten und den Verstand auf gewisse Manipulationen damit beschränkten.

Wie das Wahrnehmen und Denken, so drohten auch das Erkennen und Wollen und damit die theoretische und praktische Philosophie auseinander zu fallen. Leibniz hatte zwar neben der Vorstellung, repraesentatio, die Begehrung, appetitus, gelten lassen, aber in der Durchführung seiner Lehre hatte das Erkenntnis-

moment weitaus das Übergewicht; Wolff suchte wohl Abhilfe und unternahm, eine Ethik aufzustellen, ohne doch mit dem zum Prinzip derselben gewählten Begriffe der Vollkommenheit ihren spezifischen Aufgaben genug zu tun. Die Moral wurde die Domäne der Aufklärungsphilosophie, die sie vollends von der Prinzipienlehre zu lösen und dem populären Räsonnement zu überantworten drohte. In England griff eine psychologisierende Behandlung der Ethik platz, die ihr ebensowenig ein Prinzip zu geben vermochte, aber wenigstens in Erinnerung hielt, daß hier ein philosophisches Arbeitsfeld vorliege.

Ein weiterer Punkt, welcher der Klärung bedurfte, war das Verhältnis der Philosophie zur Mathematik und Physik. Der Aufschwung dieser Wissenschaften im 17. Jahrhundert hatte ihnen das Übergewicht über die Philosophie gegeben. Man glaubte für die Methode dieser in jener der Mathematik das Vorbild suchen zu müssen und philosophierte more geometrico; auf die Ontologie gewährte man der mechanischen Weltansicht der Physik einen Einfluß, der jene alterieren mußte. Während hier die intellektualistische Denkweise ihre Nahrung sog, verlor der Empirismus jede Handhabe für das Verständnis, wie die Mathematik zu ihren, die Erfahrung vielfach vorwegnehmenden Erkenntnissen gelangen möge, die in ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit das Kontingente und Partikuläre des Erfahrungswissens so weit überholen. Die englischen Sensualisten sprachen davon mit unverstandenem Respekte, ohne sich zu dem in der Sache liegenden Probleme erheben zu können.

Für die Lösung aller drei Probleme: das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand, von Erkenntnis und Sittlichkeit, von Philosophie und Mathematik boten weder die deutsche noch die englische Philosophie eine Aussicht dar, da sie dasjenige unter sich aufteilten, was für eine solche verbunden werden muß. Die Aufgabe jener Verhältnisbestimmungen fällt daher in gewissen Betracht mit der Vermittelung der deutschen und der englischen Philosophie zusammen.

Es war Immanuel Kant, der jene Probleme und diese Aufgabe der Vermittelung aufnahm. Seine philosophischen Studien

waren durch die Wolffianer Franz Albert Schulz und Martin Knutzen, beide Königsberger Gelehrte, bestimmt; als Dozent, seit 1755, legte er Lehrbücher von Wolff selbst und von dessen Schülern Ge. Friedr. Meier, Alex. Gottl. Baumgarten u. a. zugrunde; die Beschäftigung mit Newton und die Lektüre englischer schönwissenschaftlicher Schriften begleitete diese Studien. Auf Leibniz und Locke, Wolff und Hume zugleich finden wir schon in der sogenannten vorkritischen Periode, vor etwa 1775, sein Augenmerk gerichtet. Sein Interesse ist der theoretischen wie der praktischen Seite der Philosophie zugewandt, und für die erste faßte er Sinn und Vernunft zugleich ins Auge. Am 21. Februar 1772 schreibt Kant an Marcus Herz: „In der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es schon vorher ziemlich weit gebracht... Die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Zufriedenheit entworfen, und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke, welches etwa den Titel haben könnte: Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Ich dachte mir darin zwei Teile, einen theoretischen und einen praktischen. Der erste enthielt in zwei Abschnitten: 1. die Phänomenologie überhaupt; 2. die Metaphysik und zwar nach ihrer Natur und Methode. Der zweite ebenfalls in zwei Abschnitten: 1. allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde; 2. die ersten Gründe der Sittlichkeit“ [1]).

Es ist also die aristotelische Trias: Sinnlichkeit, Verstand, Begehren: *αἴσθησις*, *νοῦς*, *ὄρεξις* [2]), die Kant ins Auge faßt, entgegen der einseitigen Reflexion, welche bald das eine, bald das andere Glied vernachlässigt hatte.

---

[1]) S. W. herausgegeben in chronologischer Reihenfolge von G. Hartenstein, 8 Bde., L. Voß, Leipzig 1867 bis 1869, S. 688. Nach dieser Ausgabe wird im folgenden zitiert, nicht nach der ersten Hartensteinschen Ausgabe, 10 Bde., Leipzig 1838/39. — [2]) Bd. I, §. 36, 6 a. E.

2. Gegen die Leibniz-Wolffsche Zurückführung der Wahrnehmung auf das Denken erklärt er sich in der Inauguraldissertation zum Antritte der ordentlichen Professur, welche den Titel führt: De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principiis 1770: „Man ersieht, daß mit Unrecht das Sinnliche (sensitivum) als verworren Erkanntes (confusius cognitum), das Intellektuale als dasjenige, dessen Erkenntnis deutlich (distincta) ist, gilt. Denn das sind lediglich logische Unterscheidungen und berühren das Gegebene (data), welches aller logischen Vergleichung zugrunde liegt, nicht. Es kann etwas Sinnliches sehr deutlich und etwas Intellektuales sehr verworren sein; das erstere bemerken wir an dem Prototyp der sinnlichen Erkenntnis: der Geometrie, das letztere an dem Organon von allem Intellektualen, der Metaphysik." Weiter heißt es: „Ich fürchte, daß Wolff durch seine falsche Unterscheidung des Sinnlichen und Intellektualen, die ihm nur als eine logische gilt, jenen so ehrwürdigen, altertümlichen Brauch, von dem Wesen der Sinnen- und Gedankendinge zu reden (nobilissimum illud antiquitatis de phaenomenorum et noumenorum indole disserendi institutum) zum großen Schaden der Philosophie ganz beseitigt und die Geister von der Erforschung derselben abgewandt hat, um sie mit logischen Spitzfindigkeiten zu beschäftigen [1])."

Die beiden Einseitigkeiten von Leibniz und Locke charakterisiert er später treffend mit den Worten: „Leibniz intellektuierte die Erscheinungen, sowie Locke die Verstandesbegriffe nach seinem System der Noogonie (wenn es mir erlaubt ist, mich dieses Ausdruckes zu bedienen) insgesamt sensifiziert, d. i. für nichts als empirische oder abgesonderte Reflexionsbegriffe ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber in ihrer Verknüpfung objektiv gültig von Dingen urteilen können, hielt sich ein jeder dieser großen Männer nur an eine von beiden... indessen

---

[1]) De mundi sens. §. 7, W. II, S. 402. Ähnlich Kritik der reinen Vernunft, §. 8, W. III, S. 73.

daß die andere nichts tat, als die Vorstellungen der ersteren zu verwirren oder zu ordnen[1])."

Daß beide Erkenntnisvermögen auch ihrem Ursprunge nach zusammengehören, sagt Kant in einer berühmten Stelle: „Es scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden[2])."

Die Aufgabe, die sich Kant stellt, die Einseitigkeiten des Intellektualismus und des Sensualismus nur durch die Verbindung beider Standpunkte zu vermeiden, ist die nämliche, welche Aristoteles vorlag, der zu vereinigen hatte, was unter Platon, der das Erkennen so gut wie ganz in den Verstand verlegte, und unter die Herakleiteer und Sophisten, die nur die Sinneseindrücke gelten ließen, aufgeteilt war, Extreme, welche er durch seine Lehre vom tätigen Verstande vermied, der auf Grund der Sinneswahrnehmungen die intellegiblen Inhalte konstituiert[3]). Ihm hatte sich Thomas von Aquino angeschlossen und mit historischem und Sachverständnis die Lage des Problems zu vollster Klarheit gebracht[4]).

Der entscheidende Schritt bei der Auseinanderhaltung der beiden Erkenntnisfunktionen ist, daß jeder derselben das ihr zukommende Objekt zugewiesen wird, denn, wie der scholastische Spruch sagt: Facultates animi diversificantur secundum objecta. Unterschied und Verknüpfung der beiden Stämme werden

---

[1]) Kr. d. r. V., Anmerkung zur Amphibolie der Reflexionsbegriffe, W. III, S. 231. — [2]) Das. Einleitung a. E. W. III, S. 52. — [3]) Bd. I, §. 36, 5. — [4]) Bd. II, §. 71, 3. Eine lichtvolle Darstellung des Gegenstandes gibt Albert Lang in dem Buche: „Das Kausalproblem" I, Köln 1904, S. 466. „Hätte Kant Aristoteles und Scholastik näher [richtiger wohl: überhaupt] gekannt, so hätte er eine Erkenntnistheorie vorgefunden, welche die Lösung des Problems in derselben Richtung gesucht hat; wir meinen die Synthesis von Empirismus und Rationalismus" usw. Lang vergleicht treffend den tätigen Verstand mit Kants „produktiver Einbildungskraft, von denen erstere das Intellegible abstrahiert, während die letztere die Denkformen in den Stoff legt."

nur erfaßt, wenn das Sensible und das Intellegible unterschieden und die Erkenntnis des letzteren im ersteren als das Charakteristische des menschlichen Erkennens gefaßt wird, dessen Ziel die sensibilia intellecta bilden[1]).

Auf dieser Spur finden wir nun auch Kant; er unterscheidet in der vorhin angeführten Stelle die phaenomena und die noumena, welch letzteres dasselbe besagt wie *νοητά*, also die sensiblen und intellegiblen Inhalte. Auf ihre Verschränkung weist er in einer anderen Stelle der Inauguraldissertation hin: Patet sensitive-cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem sicuti sunt[2]): der Sinn läßt uns die Erscheinung, der Verstand das Wesen erfassen.

Er bezieht sich auf diese Stelle in dem Briefe an M. Herz vom Jahre 1772 und ergänzt sie: „Unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes (außer in der Moral von den guten Zwecken), noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (in sensu reali). Die reinen Verstandesbegriffe müssen also nicht von der Empfindung der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch die Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder insofern sie vom Objekte gewirkt werden, noch das Objekt selbst hervorbringen. Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Intellektualvorstellungen bloß negativ auszudrücken: daß sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch ihren Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu sein, möglich, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt: die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge dar, wie sie erscheinen, die intellektualen, wie sie sind. Wodurch werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns affizieren, und wenn solche Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit be-

---

[1]) Bd. II, S. 71, 5. — [2]) De mundi sens. §. 4, W. II, S. 400.

ruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden?" [1]).

Hier faßt Kant das Problem rein und ungetrübt und sozusagen mit wachem spekulativen Gewissen, und es ist zu beklagen, daß ihm die aristotelische und scholastische Lösung desselben unbekannt war, welche auf alle von ihm aufgeworfenen Fragen Antwort gibt: der sinnliche Gegenstand ist nicht die ganze Ursache unseres Begriffes, die bloße Abstraktion von jenem erzeugt noch nicht den Begriff, noch ist dieser eine bloße Modifikation der Seele; diese ist vielmehr schöpferisch bei seiner Bildung, vermöge des tätigen Verstandes, der aus der sinnlichen Erscheinung das Wesen des Dinges heraushebt, worauf eben die Übereinstimmung des Begriffes mit dem Gegenstande beruht. So angesehen stehen die Sinnes- und die Verstandestätigkeit, Rezeptivität und Spontaneität im Gleichgewichte; der Geist ist beim Verstandeserkennen selbsttätig und doch von der Sache, d. i. ihrem Denkgehalte, d. i. ihrem Wesen erfüllt.

Was sich Kant von älteren Ansichten darbot, befriedigte ihn nicht. Er versucht es im Fortgange des Briefes mit der Anschauung Platons und Malebranches und bemerkt richtig, daß beide einen deus ex machina zur Lösung des Problems berufen. Auch Christ. Aug. Crusius' Meinung, daß Gott Begriffe, wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmonieren, in die menschliche Seele pflanzte, eine Ansicht, die Kant harmonia praestabilita intellectualis nennt, lehnt er ab und dies mit Recht, da eine solche Vorstellung der Hinordnung von Geist und Welt aufeinander zwar ganz wohl die letzte Hinterlage der Erklärung bilden kann, aber nicht selbst eine Erklärung ist.

Nachmals hat freilich Kant den Knoten noch weit gewaltsamer durchhauen, indem er sein spekulatives Gewissen durch die Beibehaltung des Wortes noumenon oder Ding an sich, beschwich-

---

[1]) De mundi sens. §. 4. W. VIII, S. 689.

tigte, während er die Sache, d. i. das Intellegible, das objektive Korrelat des Begriffes gänzlich preisgab; er befreundete sich leider mit dem in dem Briefe noch abgewiesenen Gedanken, daß der menschliche Geist im Erkennen die Dinge macht. Aber noch in dem selbstgeschaffenen Labyrinth, das der Abschnitt der Vernunftkritik über die phaenomena und noumena[1]) bildet, berührt er hie und da den Ariadnefaden, der ihn hinausleiten konnte. Eduard von Hartmann charakterisiert Kants Tasten danach mit den Worten: „Er erkennt, die Noumenen müßten wohl Gedanken, aber nicht meine Gedanken sein... es muß ein Ideales sein und doch nicht ein Ideales in meinem Bewußtsein; es muß inhaltlich identisch sein mit meinem Gedanken und doch nicht er selbst sein. Die inhaltliche Identität mit meinen Gedanken verbürgt ihm die Denkbarkeit meinerseits, die formelle Verschiedenheit von meinem Gedanken verbürgt ihm die Transzendenz für mein Bewußtsein. Das Bewußtsein reproduziert durch Nachdenken ein Vorgedachtes[2])." Damit wird klarer als bei Kant das Gesuchte bezeichnet, das nichts anderes ist als jenes Bindeglied von Erkennen und Sein, wie es alle idealen Prinzipienlehren von Pythagoras bis Suarez begrifflich auszudrücken unternahmen. Hartmann ist dies aber ebenso unbekannt, wie es Kant war, denn er bemerkt: „An diesem Punkte sind bisher alle Denker gescheitert, wenn sie sich dazu aufgeschwungen haben, bis zu ihm zu gelangen", was nur auf die der philosophischen Tradition abtrünnigen Denker zutrifft.

Kants Vorgänger hatten dieses Problem vernachlässigt, und es ist sein Verdienst, es wieder aufgenommen zu haben; an eine Lösung aber wäre nur zu denken gewesen, wenn er von den Denkern, die es behandelt, gelernt hätte. Er kannte diese nicht, und ihre Vorstellungsweise war dem durch die lange Herrschaft des Nominalismus entnervten Denken der Zeit zu fremdartig, als daß sie einen Fußpunkt hätte hergeben können. So war das Problem für Kant un-

---

[1]) De mundi sens. W. III, S. 209 f. — [2]) Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, S. 105 f.

lösbar, und er schritt zu Gewaltsamkeiten, um mit ihm fertig zu werden, die es noch mehr verdunkelten.

3. Die Forderung, theoretische und praktische Philosophie ins Gleichgewicht zu setzen und dementsprechend Erkennen und Wollen zu unterscheiden und zu verbinden, hat Kant stets festgehalten. Er lobt die Einteilung der Philosophie bei den Griechen in Logik, Physik und Ethik, von welchen Wissenschaften die erste die formale, die beiden letzten die materiale Vernunfterkenntnis umfasse; diese beiden haben es aber mit Gesetzen zu tun, welche zwiefach sind: Gesetze der Natur oder der Freiheit; jene behandelt die Physik oder Naturlehre, diese die Ethik oder Sittenlehre[1]). Er statuiert eine „Metaphysik der Sitten" als Gegenstück zu der die Naturlehre begründenden Metaphysik. Auch durch die Begriffe des Wahren und Guten bestimmt er die beiden gleichgeordneten Gebiete, wobei er, den englischen Moralisten folgend, das Gute auf das Gefühl zurückführt. Er schreibt 1764: „Man hat es in unseren Tagen allererst einzusehen angefangen, daß das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei und daß beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntnis für sich betrachtet, angetroffen wird, gibt, so gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten[2])." Er lobt im folgenden Hutcheson, der, wie andere, „unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert" habe. Er läßt aber auch Wolffs Satz: „Tue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist", als den formalen Grund aller Verbindlichkeit zu handeln, gelten; als den materialen Grundsatz der Moral eignete er sich — in jener Periode seines Philosophierens — das Gebot an: Tue, was dem Willen Gottes gemäß ist.

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, W. IV, S. 235. — [2]) Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral IV, §. 2. W. II, S. 307.

Mit der Heranziehung des Gefühls will er nicht der verwaschenen Aufklärungsmoral den Zugang öffnen; er klagt, daß die moralische Weisheit so oft das Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenngleich keine solche bei ihr anzutreffen sei: „Es ist nichts gemeiner als der Titel eines Moralphilosophen und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen" [1]). Durch die Betonung des Gebotes erhebt er die Betrachtung in ein höheres Gebiet; aber er zieht auch die Begriffe des Musters und der Idee heran.

In der Inauguraldissertation von 1770 unterscheidet Kant die theoretische und die praktische Betrachtungsweise durch die Begriffe des Seins und Sollens: Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant dispicimus; den Gegensatz bilden also das Seiende, wie es ist, und das Seiende, wie es durch Freiheit sein sollte. Beides weist auf ein intellegibles Vorbild als gemeinsames Maß, auf ein gedanklich Vollkommenes hin: Exeunt in exemplar aliquod, nonnisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est perfectio noumenôn. Im theoretischen Gebiete ist dies Gott, im praktischen die sittliche Vollkommenheit, perfectio moralis; beide das Höchste, das gemeinsame Maß des Veränderlichen und das Erkenntnisprinzip: Eorum, quorum quantitas est variabilis, maximum est mensura communis et principium cognoscendi. Das Höchste wird heute ideale genannt, von Platon idea; Gott ist als höchste Vollkommenheit das Erkenntnisprinzip, aber als real existierend das allgemeinste Prinzip alles Geschehens: Deus cum, ut ideale perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter existens. simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi [2]).

Damit erhebt sich Kant über die englische Philosophie, aber auch über die Wolffsche. Mit der stärkeren Betonung der Freiheit

---

[1]) Nachricht von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66. W. II, S. 319. — [2]) De mundi sens. cet. §. 9, W. II, S. 403.

tritt der Begriff des Vorbildes und Gesetzes weit bestimmter als in dieser hervor. Kant war hier auf dem Wege zum echten Idealismus. Hätte er Augustinus gekannt und an ihn Anschluß gesucht, so wäre er der Einseitigkeiten, über die er hinausstrebte, Herr geworden.

In der Periode der Umbildung seiner Ansichten, 1770 bis 1781, kann Kant die Parallelisierung von Erkenntnislehre und Moral nicht durchgeführt haben, denn sonst wäre er auch auf dem Gebiete der letzteren auf ein noumenon, ein Intellegibles gestoßen, in dem das Wesen der guten Handlung liegt, wie in dem noumenon der Erkenntnis das Wesen des Dinges. Wenn er in der vorher angeführten Stelle des Briefes an M. Herz sagt, daß der Verstand in der Moral die Ursache der guten Zwecke ist, so zeigt sich, daß ihm nur subjektive Zwecksetzungen, nicht Hinordnungen auf ein Objektives geläufig sind. Wenn er später gelegentlich die Pflicht ein noumenon nennt, so meint er damit nicht deren objektiv-idealen Gehalt, da der Begriff des noumenon ihm bereits von aller Objektivität entleert ist. Die Moralphilosophie seiner Zeit bot ihm ein objektives Korrelat der moralischen Gesinnung, wie es die Begriffe des Gesetzes, des Gutes, der Bestimmung sind, noch weniger dar, als ihm das gesuchte intellegible Korrelat der Erkenntnis, weder die psychologisierende Moral der Engländer, noch die formalistische Wolffs darboten, da beide unter der Herrschaft des Nominalismus standen; die gangbare Glückseligkeitslehre stieß Kant ab, aber die Reaktion dagegen führte ihn ebensowenig zu jenen haltgebenden Begriffen. Als die Gesinnungen Rousseaus bei ihm durchdrangen, geriet er völlig in den Autonomismus, und seine endgültige Fassung des Moralproblems ist zwar der des Erkenntnisproblems analog, ja der Parallelismus kommt zur vollen Durchführung, aber er bricht völlig mit den früher anerkannten Prinzipien des Gotteswillens und der Vollkommenheit, die ihn zu einer befriedigenden Gestaltung der Ethik hätten leiten können.

4. Das Verhältnis von Philosophie und Mathematik erkennt Kant als ein der Regulierung bedürftiges. Er tadelt die

Philosophen, welche die Größenlehre voreilig zum Vorbilde nahmen und stimmt dem Engländer Warburton bei, „daß nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben, in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden"[1]). Er rügt es aber auch an den Mathematikern, daß sie in ihrer Zuversicht nicht über ihre Wissenschaft philosophieren, freilich „ein schweres Geschäft", und ihnen gar nichts daran gelegen sei, wo die Begriffe Raum und Zeit herkommen mögen, daher sie unvermerkt auf brüchigen Grund geraten: instabilis tellus, innabilis unda[2]).

Er würdigt den allgemeinen und notwendigen Charakter der mathematischen Lehrsätze und erkennt ganz richtig dessen Zusammenhang mit dem synthetischen und apriorischen Verfahren, durch das sie gefunden worden. In der Inauguraldissertation 1770 faßt er die Begriffe Synthesis und Analysis nicht anders als die Logiker vor ihm, also im aristotelischen Sinne: die Synthesis als den progressus in serie subordinatorum a ratione ad rationatum, und die Analysis als den regressus a rationato ad rationem[3]), was dasselbe wie die Definition des Alexander von Aphrodisias besagt: *Ἡ μὲν σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους*[4]). Unter ratio ist hier nichts anderes als *ἀρχή*, Grund, Prinzip, Wesen, verstanden, und die Synthese gilt als das Erkennen aus dem Grunde oder dem Wesen der Sache.

Auch die Ausdrücke a priori und a posteriori gebraucht Kant in älteren Schriften im Sinne der philosophischen Tradition, welche unter dem prius das aristotelische *πρότερον τῇ φύσει*, d. i. den *λόγος*, also wieder den Grund oder das Wesen versteht, unter dem posterius das *ὕστερον τῇ φύσει*, d. i. das Ausgewirkte, die Erscheinung, so daß beide Begriffspaare sich decken: die

---

[1]) Untersuchungen über die Deutl. 1764, W. II, S. 291. — [2]) Kritik. d. r. V. Methodenlehre I, 1. W. III, S. 485. — [3]) De mundi sens. cet., §. 1*. W. II, S. 395. — [4]) Alex. Aphr. in Ar. An. pr.

Synthesis verfährt a priori, indem sie aus dem Wesen der Sache Kenntnisse schöpft, die Analysis a posteriori, indem sie von der Erscheinung zum Wesen vordringt. Kant nennt in seiner Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund des Daseins Gottes" 1763 den aus dem Begriffe des Wesens Gottes geführten Beweis einen Beweis a priori und legt selbst einen solchen vor[1]). In derselben Schrift findet er in der wunderbaren Weise, wie einfache mathematische Begriffe eine Fülle von Wahrheiten in sich schließen, einen Hinweis auf die höchste Einheit aller Fülle und Wahrheit in Gott. Er vergleicht jene Tatsache mit einem Naturwunder; sie mache um so mehr Eindruck, je weniger der Geometer dazu tut, je mehr sie sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. „Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger sein bei Wahrnehmung des Ebenmaßes und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raumes?" [2]).

Hier stand Kant auf dem Boden des pythagoreischen Idealismus, in dem Bezirke, in dem Augustinus so gern bewundernd weilte, „weit weg vom Körperlichen, in der Heimat und Stätte der Zahl" [3]), wo die Zahlen sind, mit denen wir zählen, die sich nicht mit den Anzahlen decken, die wir zählen und die nur Nachbilder jener sind, denen allein das wahre Sein zukommt: qui valde sunt[4]).

Aber auch Aristoteles hätte Kant hier antreffen können, der die mathematische Erkenntnis erklärt und zwar als Aktuierung des in den Größenverhältnissen potentiell gegebenen: *Τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.. διὰ τοῦτο ποιοῦντες γιγνώσκουσιν*[5]), womit zugleich dem Gesetz in der Sache und der Selbsttätigkeit unseres Denkens genug getan wird. Es ist zu beklagen, daß Kant nicht diese rechten Berater aufsuchte;

---

[1]) W. II, S. 134. — [2]) Das. S. 138. — [3]) Bd. II, §. 64, 1. — [4]) Das. §. 61, 2. — [5]) Ar. Met. IX, 9 fin., vgl. Bd. I, §. 36, 5.

dann hätte sich das von ihm scharfsinnig Erkannte an die rechten Stellen angeschlossen und das schon Erarbeitete weitergeführt. Diesen Rückhalt entbehrend, nahm bei Kant die Behandlung der Frage eine subjektivistische Richtung, die von ihrer Lösung abführte und mit der Vergewaltigung des Problems endete.

Schon in der Preisschrift vom Jahre 1764 finden sich Ausdrücke, welche besorgen lassen müssen, daß Kant bei der Synthesis die ratio, aus welcher das rationatum erfließt, und beim apriorischen Erkennen das prius in der Sache, auf dem das Erkennen fußt, also die vom Erkennenden zu aktuierende Potenz, die materia intellegibilis der Mathematik, vergessen habe, indem er die schöpferische Selbsttätigkeit des Erkennenden über Gebühr betont. Er spricht dort von Definitionen, welche durch willkürliche Verbindung der Begriffe erzeugt werden; diese seien synthetisch und solche stelle die Mathematik auf, während die Philosophie analytische Definitionen suche, bei denen der Begriff verworren gegeben sei und nur durch Zergliederung geklärt werden solle[1]). In seinen Vorlesungen über Logik nennt er die Synthesis willkürlich gemachter Begriffe Konstruktion und setzt factitius und a priori gleich[2]); dort heißt es auch, daß Erfahrungsgegenstände nur Nominaldefinitionen zulassen; dagegen die Definitionen der willkürlichen Begriffe immer real seien[3]).

Hier erscheint das aristotelische *ποιοῦντες γιγνώσκουσιν* auf die Spitze getrieben; die Mathematik soll mit ihren Konstruktionen zugleich die Wahrheiten erzeugen, die doch nur darin hervortreten, während die Philosophie auf die Bearbeitung von Erfahrungserkenntnis und Herstellung von Nominaldefinitionen beschränkt wird. In der „Kritik der reinen Vernunft" werden die „zwei Vernunftkünstler" noch parteiischer charakterisiert: „Man gebe einem Philosophen den Begriff eines Triangels und lasse ihn nach seiner Art ausfindig machen, wie sich wohl die Summe seiner Winkel zum rechten (Winkel) verhalten möge. Er hat nun nichts als den Begriff

---

[1]) W. II, S. 284. — [2]) Logik, §. 102, W. VIII, S. 135 — [3]) Das. §. 136, S. 138.

von einer Figur, die in drei geraden Linien eingeschlossen ist, und an ihr den Begriff von ebensoviel Winkeln. Nun mag er diesem Begriffe nachdenken, solange er will, er wird nichts Neues herausbringen. Er kann den Begriff der geraden Linie oder eines Winkels oder der Zahl drei zergliedern und deutlich machen, aber nicht auf andere Eigenschaften kommen, die in diesem Begriffe gar nicht liegen. Allein der Geometer nehme diese Frage vor. Er fängt sofort davon an, einen Triangel zu konstruieren. Weil er weiß, daß zwei rechte Winkel zusammen geradesoviel austragen als alle berührenden Winkel, die aus einem Punkte auf einer geraden Linie gezogen werden können, zusammen, so verlängert er eine Seite seines Triangels und bekommt zwei berührende Winkel, die zwei rechten zusammen gleich sind. Nun teilt er den äußeren von diesen Winkeln, indem er eine Linie mit der gegenüberstehenden Seite des Triangels parallel zieht und sieht, daß hier ein äußerer berührender Winkel entspringe, der einem inneren gleich ist usw. Er gelangt auf solche Weise durch eine Kette von Schlüssen, immer von der Anschauung geleitet, zur völlig einleuchtenden und zugleich allgemeinen Auflösung der Frage." Das Geheimnis des Erfolges des Geometers sieht Kant darin, daß er nicht auf das sieht, was er in seinem Begriffe vom Dreiecke wirklich denkt, sondern über ihn zu Eigenschaften, die in diesem Begriffe nicht liegen, hinausgeht, indem er seinen Gegenstand nach den Begriffen der reinen Anschauung bestimmt. „Dies Verfahren ist die mathematische und zwar hier die geometrische Konstruktion, vermittelst deren ich in meiner reinen Anschauung, ebenso wie in der empirischen, das Mannigfaltige, was zu dem Schema eines Triangels, überhaupt mithin zu seinem Begriffe gehört, hinzusetze, wodurch allgemeine synthetische Sätze konstruiert werden können[1])."

Kant überschätzt das rüstige Zugreifen des Geometers außerordentlich; der Kunstgriff der euklidischen Demonstration, den dieser anwendet, beweist allerdings den Satz, aber künstlich und minder gut als der Philosoph es kann, der nur das Wesen des Dreiecks

---

[1]) Kritik. d. r. Vern. Methodenlehre I, 1. W. III, S. 479 f.

ins Auge faßt. Aus seinem Wesen folgt, daß das Dreieck die Hälfte eines Parallelogramms gleicher Grundlinien und Höhe ist, in einem solchen aber ist die Winkelsumme der des Rechtecks gleich, mithin vier Rechte betragend, wovon also auf die Hälfte, das Dreieck, deren zwei kommen. Die gangbare Definition des Dreiecks erschöpft dessen Wesen nicht; sie ist aber nicht willkürlich, sondern geht auf die Erfassung jenes Wesens aus. Was Kant, als er noch klarer sah, das Wesen nannte, nennt er hier „das Mannigfaltige, was zu dem Schema, also auch Begriffe“ gehört, womit er das Potentielle in der Sache ausdrücken will. In Wahrheit aktuieren beide „Vernunftkünstler“ dieses Potentielle, die materia intellegibilis: der Philosoph, indem er das Verhältnis des Dreiecks zu dem Vierecke erwägt, der Geometer durch seine sinnreiche, aber künstliche Konstruktion. Kant läßt sich von letzterem so imponieren, daß er den ersteren zum unfruchtbaren Grübler macht. Er sieht in der Heranziehung der Anschauung das Entscheidende, wie er ja schon in der Habilitationsschrift die Geometrie „das Prototyp der sinnlichen Erkenntnis“ genannt hatte[1]), da sie doch vielmehr, wie Platon darlegt, in dem begrifflichen Erkennen des die Körperwelt und die Sinnlichkeit Bedingenden ihr Wesen hat. Kant verlegt das Potentielle in das Subjekt: es ist jene reine Anschauung, welche alle begrifflichen Verhältnisse der Raumgebilde in sich bergen soll, mit denen dann die Willkür des Geometers ihr Spiel treibt.

Diese falsche Ansicht von der Mathematik, wonach sie ihren Wissensbestand erzeuge, rief nun in Kant den Gedanken wach, es könne auch eine derartige Philosophie geben, eine von der Erfahrung unabhängige „Synthesis von lauter Begriffen“, welche wie die Mathematik auf „die reine Anschauung“, ihrerseits auf die Gesamtheit der im Geiste liegenden Erkenntnisformen zu bauen sei. So führt er einen dritten „Vernunftkünstler“ ein, der wie der Geometer über dem sterilen Grübler, der es nur zu analytischen Definitionen bringt, steht, und dessen Gebiet die alle Er-

---

[1]) Oben S. 100, 2.

kenntnis bedingenden Erfordernisse und Kriterien sind, ein Gebiet, in dem er synthetisch und von Erfahrung so unabhängig vorgeht, wie der Mathematiker in dem seinigen[1]). Mit Kant beginnt jenes Konstruieren aus Begriffen, worin es die ihm nachfolgende Philosophie zu so hoher Virtuosität brachte und worin sich ein weit mehr beirrender Einfluß der Mathematik ausspricht, als in den ehemaligen Demonstrationen more geometrico, so daß Kant gerade das Gegenteil von dem erreichte, was er bei seiner Grenzregulierung von Mathematik und Philosophie anstrebte.

5. Kant vermochte seine richtigen Intentionen: die Verknüpfung von Sinnlichkeit und Verstand, die Parallelisierung von theoretischer und praktischer Philosophie und die Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, nicht auszuführen, weil ihm der Begriff des Intellegiblen, Objektiv-Idealen als des Erkenntnisgutes und Wahrheitsinhaltes, fehlte, ohne welchen der Verstand kein Objekt hat, die Ethik zu keinem Inhalte gelangt, die Mathematik zu einer wahrheitschaffenden Kunst aufschwillt. Er vermochte aus demselben Grunde die Vereinigung der deutschen und englischen Philosophie nicht durchzuführen, weil er, ohne Verständnis für die Realität des Intellegiblen, den nominalistischen Charakter beider nicht erkannte, und darum ihre Einseitigkeiten nicht überwinden konnte.

Beide Denkrichtungen sind nominalistisch und bedürfen der Berichtigung von Grund aus, ehe an ihre Vereinigung gedacht werden kann. Der Nominalismus sieht in den Begriffen nur Denkmittel, welche das Subjekt zur Zusammenfassung des Mannigfaltigen herstellt und verzichtet damit auf die objektiven einheitgebenden Prinzipien, welche das reale Korrelat der Begriffe sind. Was ihm bleibt, sind auf der einen Seite der selbstgemachte Begriffsapparat, auf der anderen die Vielheit der Einzeldinge; das Band zwischen beiden ist eben mit Preisgebung des universale in re gelöst. Je nachdem nun der Standpunkt in der Begriffswelt oder in der Welt der Einzeldinge genommen wird, ergibt sich die in-

---

[1]) W. III, S. 481 f.

tellektualistische Ansicht oder die sensualistische, von denen jene keinen Zugang zu der sinnlichen Wirklichkeit hat, diese den Begriff erschleichen muß, da sie nur Wahrnehmungen der Einzeldinge kennt.

Wird eine Verbindung beider Standpunkte unternommen, ohne die Berichtigung ihres gemeinsamen Irrtums, so kann nur die Folge sein, daß dieser neuen Zuwachs erhält, beide Einseitigkeiten um so schroffer auseinandertreten und die richtige Lösung hinausgeschoben wird. Dies ist bei Kant der Fall; bei keinem Denker sind Begriffswelt und dingliches Dasein in dem Grade voneinander abgekehrt wie bei ihm, jene soll der erkennende Geist autonom aus sich herausspinnen, dieses wird zu der formlosen Masse „des Mannigfaltigen der Empfindung" desorganisiert. Kant ist intellektualistischer als Leibniz, der zwar die Erkenntnis aus uns kommen läßt, aber doch nur vermöge unserer geheimnisvollen Hinordnung auf die Wirklichkeit, welche sich darin spiegeln soll, während bei Kant dieser lebendige Spiegel mit einem die ganze Bilderwelt schaffenden Apparate vertauscht ist und die Denkgesetze zu Weltgesetzen gestempelt werden. Kant ist aber zugleich sensualistischer als Locke, da bei ihm „das Mannigfaltige der Empfindung" das alleinige Korrelat der formgebenden Erkenntnistätigkeit bildet und deren Anwendungsbezirk bestimmt, so daß, wo uns die Sinnesempfindung ausgeht, die Applikation der Erkenntnisformen für unzulässig erklärt wird, was der Sinn des kantischen Satzes von der Unüberschreitbarkeit der Erfahrung ist, von dem alsbald zu handeln sein wird.

---

## §. 101.

### Der Autonomismus als Nerv des kantischen Philosophierens.

1. Das spekulative Unternehmen Kants in seiner vorkritischen Periode möchte man mit der Anlegung eines Gartens vergleichen, in welchem Kulturen aus verschiedenen Gegenden verbunden werden sollen. Der Gärtner teilt mit Umsicht die Beete ab, er kennt auch die nächsten Bezugsquellen für seine Pflanzen, aber, die Eigenart seiner Aufgabe überschätzend, übersieht er, daß schon andere ähnliches unternommen hatten, und indem er deren Erfahrungen ungenutzt läßt, wählt er seine Sämereien nicht glücklich. Dennoch verspräche auch so das Unternehmen Nutzen, wenn nicht zugleich ein schädlicher Wind Unkrautsamen auf die Beete geweht hätte, der, aufgehend, die ganze Kultur überwucherte. Nicht anders kann man die Einwirkungen des beirrenden Zeitgeistes nennen, und es ist zu beklagen, daß Kant dem beirrendsten von allen Zutritt gewährte, dem radikalen Autonomismus Rousseaus, der nun auch sein Lehrer wurde und den einstigen Schüler der wackeren Schulz und Knutzen in ungeahnte Bahnen riß. Diese Wendung war ebenso verderblich für die besonnene Durchführung seiner Aufgabe, als sie ihm auf die gleichstrebenden Zeitgenossen einen mächtigen Einfluß verlieh; durch sie wurde Kant der Vollender der Aufklärungsphilosophie, aber zugleich sein Werk zu einem Hindernisse der gesunden Fortentwickelung der Spekulation, zu einem Agens oder Fermente der Zersetzung, das noch heute nachwirkt — ein zu hoher Preis für den großen Ruhm. Kant ist eine historische Größe geworden, nicht weil er die alte Trias Wahrnehmen, Denken und Streben erneuerte

und damit wieder die ganze Philosophie in Angriff nahm, sondern weil er dem die Zeit erfüllenden Autonomismus eine spekulative Gestalt gab, welche die Wortführer desselben freudig überraschte.

Der kühnste unter diesen war Rousseau gewesen, mit dem nun auch das französische Element bei Kant neben dem englischen und deutschen eine Stelle erhält. Rousseaus Einwirkung auf Kant war tiefer greifend als selbst die Humes; wenn ihn dieser, wie es Kant ausdrückte, „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt hat", so hat ihn Rousseau zur Vertretung der schrankenlosen Freiheit des Subjektes berufen. Der Unterschied in sozialer und wissenschaftlicher Hinsicht darf die Geistesverwandtschaft nicht zu gering anschlagen lassen; wohl bilden der wohlbestallte Professor und der ruhelose Literat, der angesehene Gelehrte und der oberflächliche Autodidakt keinen kleinen Kontrast, aber in Rousseau kommen Gedanken zur Reife, die von nüchternen Philosophen gesäet worden waren, und hinter Kants Pedantismus verbirgt sich eine flammende Begeisterung für die verderblichen Ideale der Zeit.

Die Biographen Kants berichten, daß ihn die Lektüre des Emil so hingerissen habe, daß er ihr seinen täglichen Spaziergang opferte. Er selbst sagt: „Ich muß Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit des Ausdruckes gar nicht mehr stört, und dann kann ich allererst ihn mit Vernunft übersehen[1])." Vom Emil sagt er: „Rousseaus Buch dient die Alten zu bessern[2])" und er wünscht, man solle lauter Emile erziehen, um auch Schulen im Geiste jener Erziehungslehre zu erhalten[3]). Seine Phantasien vom Naturmenschen hält er für nicht zu gering, um sie mit seinen eigenen Betrachtungen zu vergleichen: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfahre analytisch und fange vom gesitteten an[4])." Er stellt lobend Rousseaus „Methode" der der Moralphilosophen gegenüber, welche von den Übeln und Versuchungen handeln: „Die Rousseausche Methode lehrt, jene für

---

[1]) S. W. v. Hartenstein VIII, S. 618. — [2]) Das. S. 612. — [3]) Das. S. 618. — [4]) Das. S. 613.

keine Übel und diese für keine Versuchungen zu halten[1])." In einer denkwürdigen Notiz seines Nachlasses stellt er Rousseau Newton zur Seite: „Newton sah zu allererst Ordnung und Regelmäßigkeit mit großer Einfachheit verbunden, wo vor ihm Unordnung und schlimm gepaarte Mannigfaltigkeit anzutreffen waren und seitdem laufen die Kometen in geometrischen Bahnen. Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte Gesetz, nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird. Vordem galt noch der Einwurf des Alphonsus und Manes. Nach Newton und Rousseau ist Gott gerechtfertigt und nunmehr ist Popes Lehrsatz wahr[2])." Somit faßte Kant die destruktive Geschichtsauffassung Rousseaus als eine Geschichtsphilosophie, auf die sich eine der Newtonschen Physik gleichwertige Moral und sogar eine Theodicee begründen lasse!

Mit Rousseau hält Kant eine radikale Umbildung der Philosophie und der Wissenschaften für erforderlich. Er schreibt am 31. Dezember 1765 an Lambert: „Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nötig, daß die alte sich selbst zerstöre, und wie die Fäulnis die vollkommenste Auflösung ist, die jederzeit vorausgeht, wenn eine neue Erzeugung anfangen soll, so macht mir die Krisis der Gelehrsamkeit zu einer solchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beste Hoffnung, daß die so längst gewünschte große Revolution der Wissenschaften nicht mehr weit entfernt sei[3])."

Kant wurde an seiner Sympathie für den Verfasser des Contrat social keineswegs irre, als die französische Revolution dessen Phantasmen blutig verwirklichte. „Der beinahe Siebzigjährige folgte diesen Ereignissen mit der leidenschaftlichsten Teilnahme . . .

[1]) S. W. v. Hartenstein VIII, S. 614. — [2]) Das. S. 630. Alphons X. von Kastilien nahm an der Kompliziertheit des ptolemäischen Systems Anstoß, wie auch Thomas von Aquino, vgl. Bd. II, §. 74; Manes wird hier als Vertreter des Dualismus mit seinem bösen Prinzipe genannt, Pope als Vertreter der Theodicee. — [3]) Das. S. 656. Weiteres Material bietet Dietrich, Kant und Rousseau 1878.

Als die Stiftung der Republik durch die Zeitungen verkündet wurde, sagte Kant mit Tränen in den Augen zu mehreren Freunden: Jetzt kann ich sagen, wie Simeon: Herr, laß deinen Diener in Frieden fahren! nachdem ich diesen Tag des Heils gesehen ... Damit übereinstimmend meldet Nicolovius aus dem Jahre 1794, daß Kant noch immer ein völliger Demokrat sei und neulich sogar die Äußerung getan habe, daß alle Greuel, die jetzt in Frankreich geschähen, unbedeutend seien gegen das fortdauernde Übel der Despotie, das vorher in Frankreich bestanden, und daß höchstwahrscheinlich die Jakobiner in allem, was sie gegenwärtig täten, recht hätten[1])." In der Schrift „Der Streit der Fakultäten" 1798 erklärte er die Sympathie für die Revolution für den Ausfluß der moralischen Anlage: „Sie findet in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mitverwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann[2])." Diese Neigung blieb nicht ohne Erwiderung: im November 1795 verkündete der Moniteur, daß Kant an der Spitze der geistigen Entwickelung Deutschlands stehe[3]).

In seinen Lehren spiegelt sich diese Sympathie wieder. „Kants Staatslehre", schreibt ein Kantverehrer, „ist der schlechten deutschen Wirklichkeit gegenüber von Grund aus revolutionär; einzelne Begriffsbestimmungen sind deutlich den französischen Verfassungen von 1791 und 1795 nachgebildet[4])." Derart ist der Artikel 6 der Ver-

---

[1]) H. Hettner, Geschichte der deutschen Literatur III, 2, S. 40 f. — [2]) W. VII, S. 399. Einen interessanten Beleg für den politischen Radikalismus Kants bringen die „Kantstudien" VI, 1901, S. 123, aus einem Briefe des Grafen Franz Gabriel von Bray, der 1799 als bayerischer Gesandter nach St. Petersburg reiste, Königsberg passierte und dort Kant kennen lernte. Er schreibt: Il cause de politique plus volontiers que de tout autre objet, est grand partisan du système républicain et regarde la monarchie, même la constitutionelle comme incompatible avec la paix. — [3]) Schubert, Leben Kants, S. 127. — [4]) Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh. III, 3, S. 42.

fassung von 1791, der über die Gleichheit handelt. Kants Lehre vom Fleiß und Eigentum präludiert dem kommunistischen Satze: Eigentum ist Diebstahl. „Kant lehrt, der Nationalreichtum ist eigentlich die Summe des Fleißes, mit welchem Menschen sich untereinander lohnen; dies hat aber die Proudhonsche Lehre vom Eigentum zur Konsequeuz. Denn wenn der Reichtum nichts anderes als Fleiß sein darf, so ist alles, nicht durch Fleiß, sondern auf anderem Wege, durch Erbschaft usw., gewonnene Eigentum ein an den Mitmenschen begangener Diebstahl . . . Alles Eigentum hat sich als durch Arbeit erworben zu dokumentieren: der Begriff des ursprünglichen Eigentums wird verworfen [1]).“

Schon zu Kants Zeit haben Verehrer und Gegner seine Philosophie mit der französischen Revolution verglichen [2]); nachmals hat Hegel die letztere als das Vordringen zur Alleinherrschaft des denkenden Subjekts charakterisiert und so mit der Vernunftkritik in Parallele gestellt: „Solange die Sonne am Firmament steht“, sagt er emphatisch, „und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem anbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß die Vernunft die Welt regiert; nun aber ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Welt regieren solle [3])“. Die neueren Darsteller geben der gleichen Ansicht Ausdruck; so H. Hettner, wenn er sagt: „Während drüben in Frankreich das große Revolutionsdrama sich unter den blutigsten Kämpfen abspielte, arbeitete hier der einsame Denker an denselben Fragen und bewies mit unerschrockener, jugendfrischer Begeisterung, daß einzig die Idee der Humanität, d. h. die Erfassung und Verwirklichung des reinen freien Menschentums, das Wesen und das Ziel aller Geschichte sei [4]).“ — Der Ausdruck: „auf den Kopf stellen“ bezeichnet sehr wohl die kantische Vernunftkritik mit ihrem Apriorismus, d. i. dem Ausgehen vom eigenen

---

[1]) Fortlage, Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, 1852, S. 473. — [2]) Rosenkranz, Geschichte der kantischen Philosophie, 1840, S. 355. — [3]) Hegel, W. IX, S. 536. — [4]) Hettner, a. a. O. S. 37.

Kopfe; mit Recht hat man auch von einem „Apriorismus der Revolution“ gesprochen, im Sinne des gewaltsamen Von-vorn-anfangens[1]).

2. Kants Schaffen ist weit mehr als es die skeptisch-kritische Gedankenbildung seiner Werke vermuthen läßt, von einem Gemütsbedürfnisse, einem πάθος, bestimmt, und zwar von dem hochgesteigerten Unabhängigkeitssinn, dem er folgt, wenn er das Subjekt zum alleinigen Prinzipe zunächst der sittlichen Welt und folgerecht dann auch zum Schöpfer seiner Erkenntnis erhebt. Der Schlüssel zu seiner Gedankenwelt liegt in seiner praktischen Philosophie und wiederum nicht in deren kritischen Seite, sondern in der Verkündigung der Autonomie der praktischen Vernunft, von welcher das weltkonstruierende Erkenntnisvermögen und die auf Postulate der Moral herabgesetzte Religion nur die Konsequenzen sind.

Diese Grundstimmung der kantischen Spekulation drückt treffend Rosenkranz aus, wenn er deren leitende Gedanken in folgende Sätze zusammenfaßt:

„Ich will! Das ist das Zentrum der kantischen Schlachtordnung, was immer standhält, wenn auch die Flügel aufgegeben werden . . .

„Ich bin frei. Die Natur vermag nichts über mich. Ich bin in diesem Bewußtsein von ihrer Notwendigkeit nicht gehalten. Ich bestimme mich durch mich, nicht durch sie. Scheint es mir notwendig, so bestimme ich mich gegen sie.

„Ich bin frei. Kein Mensch vermag etwas über mich. Was ein anderer mir auch raten oder gar befehlen mag, es ist in meine Gewalt gegeben, ob ich darauf eingehen und mich dadurch bestimmen lassen will. An und für sich gilt mir keine Autorität

---

[1]) Stahl, Die Philosophie des Rechts II³, 1, S. 80 und Fr. Stolberg: „Das verfluchte a priori-Wesen, welches aus Verstandesbegriffen alles modeln will, die Leidenschaften nicht in Rechnung bringt, ist die Seuche, die wir, der furchtbaren Erfahrungen ungeachtet, uns aus französischem Pestgifte einimpfen.“ Janssen, Fr. Stolberg, Freiburg 1882, S. 436.

für mein Wollen und darf mir keine gelten. Vom Denken versteht sich dies ohnehin.

„Ich bin frei. Gott selbst vermag nichts über mich. Ich kann einem Gesetze darum nicht gehorsamen, weil es sich mir als ein göttliches aufdringt. Ich muß wissen, ob ich es mir selbst geben, ob ich in ihm mit mir würde übereinstimmen können. Diese Unendlichkeit ist eben die göttliche Natur der Freiheit. Sie schließt die Möglichkeit in sich, da Gott mich zum Wollen nicht zwingen kann, auch gegen ihn, gegen Gesetze als die ausdrücklich seinigen, mich bestimmen zu können.

„Die Begeisterung, mit welcher Kant diesen Begriff der Freiheit darstellte, fand in seiner Zeit den lautesten und weithinhallenden Anklang. Sie erkannte sich in der Kantschen Formulierung aufs Innigste wieder [1]."

Der Gedanke, daß der Mensch das Sittengesetz aus sich schöpfe, hat in dem anderen, daß die Gesetze der natürlichen Welt nur die hinaus-projizierten Formen seines Erkennens sind, sein Komplement. Der auf Selbständigkeit und Innerlichkeit pochende Geist weist ebensowohl die von außen kommenden Gebote, wie einen ihm von den Dingen aufgedrängten Wahrheitsinhalt ab. Er sträubt sich gegen die Nötigung, welche die Gegenstände auf ihn ausüben. Niemand soll ihm etwas zu sagen haben, auch die Dinge nicht, und was sie ihm sagen, soll nur sein, was er ihnen vorgesagt hat. „Nur so viel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann [2]." „Die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt [3]." „Erkennen", bemerkt F. J. Stahl, „setzt Anerkennen voraus ... Der Geist will aber durch nichts bestimmt werden, als wozu er sich selbst bestimmt; eine außer ihm vorgefundene Welt wirkt drückend auf ihn, sie ist eine fremde Macht, der er sich ohne seinen Willen unterwerfen soll. Er befreit sich von ihr durch Abstraktion und

---

[1]) Rosenkranz, Geschichte der kantischen Philosophie, S. 196. — [2]) W. V, S. 396. — [3]) Das. III, S. 16.

weigert sich der Unterwerfung, so lange er nicht in sich selbst eine Nötigung dazu findet. Nur wenn die Denkbestimmungen selbst es fordern, wird ihr Bestehen eingeräumt, denn sodann gründet sich die Anerkennung auf das eigene Dasein, nicht auf das ihrige[1])." Stahl verhehlt sich nicht, daß „man eine solche Verschmähung, das Wirkliche auch als wirklich anzunehmen, für den tollsten Hochmut halten könnte"; allein er weist dies ab, weil „sich dieses Verfahren in der ganzen Entwickelung ohne Bewußtsein der Wahl und Absicht zeigt", als ob eine Verirrung dadurch legitimiert würde, daß viele an ihr teilhaben; das Sprichwort weiß es besser: Ein Narr macht viele; toller Hochmut bleibt, was er ist, wenn er sich auch durch eine ganze Entwickelung hinzieht.

3. Im kantischen Autonomismus kommt zunächst der rousseausche zum Austrage, doch reift hier zugleich der Same, den alle autonomistischen Bestrebungen der Neuzeit ausgestreut hatten. Die Aufklärung hatte in ihrem Glückseligkeitsprinzip auch eine Bestimmtheit des Subjekts zur Norm der sittlichen Welt gemacht, dabei aber die Ideen des Gesetzes und der Pflicht umschlichen. Man konnte sie nicht los werden und scheute sie doch, da sie das Innere mit einem unliebsamen Eingriffe von außen bedrohten. Die Maxime war: Gut ist, was mir nützt, aber sie befriedigte doch nicht ganz, weil der Nutzen jeder bindenden und gesellenden Kraft bar ist; so wurde der Nutzen, als „der wahre Nutzen" in eine höhere Region hinaufgespielt, ohne daß doch das Wort den rechten Vollklang erhalten hätte. Hier kam nun Kant den Suchenden in willkommenster Weise entgegen mit seiner Lehre: Gut ist, was ich mir gebiete, Jeder tue, was der Imperativ in ihm sagt; seine Freiheit ist die Quelle des Gesetzes und der Pflicht, alles von außen kommende kann, als empirisch, nicht allgemein und darum nicht bindend sein. So konnte wieder von Gesetz und Pflicht gesprochen werden, da sie nunmehr ihre bedrohliche Äußerlichkeit verloren hatten; waren sie vorher Schranken des selbstherrlichen Subjektes gewesen,

[1]) Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl., S. 93.

so wurden sie nunmehr zu dessen Trabanten gemacht. Die Beschränkung des Eigenwillens, die in dem: Tu, was du dir gebietest, lag, war unbedenklich; das Entscheidende ist, daß das Subjekt frei schaltet, die Form des Gebotes wird es schon treffen.

Nach seinem Ermessen handeln zu können wie Alkibiades und dabei doch ein Gesetzesverehrer zu sein wie Aristeides, ja ein Gesetzgeber wie Solon — das stellte die kantische Moral in Aussicht und wie sollte sie nicht dafür Dank gefunden haben? Sie legitimierte den Drang nach Selbständigkeit auf das glänzendste, indem sie ihm das Gewand der gesetzhaften Gesinnung anlegte.

Man pflegt in der kantischen Moral das Korrektiv und die Überwindung der Glückseligkeitslehre zu sehen, weil man sich durch die Worte Gesetz und Pflicht und den stoischen Faltenwurf der kantischen Darstellung imponieren läßt. In Wahrheit sind beide Theorien autonomistisch und subjektivistisch, gleich unfähig, objektive Normen des Handelns und Güter des Strebens zu fassen, Reproduktion der sophistischen Lehre, daß gut ist, was wir dazu machen. Aber sie sind es in verschiedener Weise: Die Glückseligkeitslehre weiß nur vom genießenden Subjekte, dem sie, mit einer gewissen Verschämtheit, die Herrschaft zuspricht; Kant dagegen vertauscht das genießende Subjekt mit dem selbstherrlichen, das nun befugt ist, ohne Scheu die ganze sittliche Welt aus sich herauszuspinnen. Er vollendet ebensowohl die Moral der Aufklärer wie die Rousseaus; der kantische Tugendheld ist zwar weit entfernt davon, wie der rousseausche in seinen Empfindungen zu schwelgen, er verehrt nicht sein proteusartiges Ich, sein überquellendes Herz, aber er bewundert die Stimme der Pflicht in seinem Innern, in der er doch nur mit veränderter Stimme zu sich selbst spricht, den intellegiblen Menschen in sich, also doch auch sein Inneres; von außen kann ihm ja nichts Bewundernswürdiges kommen; für beide existieren keine anderen Impulse als die selbstgegebenen, keine Bande als die selbstgeknüpften. Nur das gesteigerte Selbstbewußtsein und die größere Sicherheit hat den Inhaber des kategorischen Imperativs vor der schönen Seele voraus: „Wie eine Kugel kann nun das Individuum, das Zentrum

des Sittengesetzes in sich, den gestirnten Himmel als den ewigen Zeugen des Naturgesetzes über sich, durch die Welt und das Gewühl der Menschen rollen [1])." Das Droben des Himmels ist aber, näher betrachtet, auch ein Drinnen, weil es sein Gesetz erst durch die menschlichen Erkenntnisformen erhält, wie der Lauf jener Kugel das seinige durch den autonomen menschlichen Willen.

An den Autonomismus Spinozas knüpft der kantische nicht an; daß aber eine innere Beziehung beider Denkweisen besteht, zeigt die ja so bald erfolgende Anschmelzung des Spinozismus an Kants Lehre bei dessen Nachfolgern. Das bestimmungslose All-Eine und das autonome Individuum weisen aufeinander hin, so gewiß Potenz und Aktus, Stoff und Form zusammengehören; die ontologischen Grundbegriffe üben ihre Macht auf das Denken, auch wenn dieses nichts von ihnen wissen will; werden sie nicht als Leitsterne anerkannt, so machen sie sich als dunkle Mächte geltend: Volentem ducunt, nolentem trahunt. Bei Spinoza bestand noch ein Rest von ontologischem Interesse, und darum nimmt er auf den Gegenpol des Subjektes, das All-Eine bedacht. Er kommt manchmal den kantischen Bahnen nahe, so wenn er sich geneigt zeigt, die Mannigfaltigkeit der Raum- und Denkwelt auf die Spiegelung der Substanz im Subjekte zurückzuführen [2]). Bei Kant ist das Verständnis für die Ontologie gänzlich verschwunden und die Kenntnis der älteren Systeme noch beschränkter als bei Spinoza [3]); er kennt jenen Pol nicht mehr und treibt ihm unbewußt zu. Es wird alsbald zu zeigen sein, daß das Ding an sich, der ontologische Restbestand der Vernunftkritik, nichts anderes ist als die all-einige Substanz.

In der Auffassung der Freiheit scheinen Spinoza und Kant weit auseinander zu gehen, da jener sie von der vollkommenen Erkenntnis bedingt erklärt, während Kant sie für jedes sittliche Handeln erforderlich hält; allein stillschweigend macht er auch die vollkommene

---

[1]) Rosenkranz, a. a. O. S. 203, mit Bezug auf den berühmten Schluß der „Kritik der praktischen Vernunft", W. V, S. 167. — [2]) Oben §. 96, 5. — [3]) Unten §. 107, 5.

Erkenntnis zu dessen Bedingung, wenn er verlangt, der sittliche Mensch solle seine Maxime danach prüfen, ob sie einer allgemeinen Gesetzgebung zugrunde liegen könnte [1]). Kant hält nur die universale Weisheit für verbreiteter als Spinoza. Bei beiden ist, wenn schon unausgesprochen, der Weise oder der Tugendheld göttlicher als der Rest des Göttlichen, der in der Substanz oder dem Dinge an sich übrig geblieben ist.

4. In der Befreiung des Menschengeistes von äußerem Zwange erblicken die Verehrer Kants die Verwandtschaft seines Werkes mit dem der Reformatoren. Der protestantische Theologe Ritschl spricht Kants Ethik „die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus und der Erneuerung der sittlichen Weltanschauung der Reformation" zu [2]). Andere sehen in ihr die Verbesserung und Vollendung des Werkes Luthers. „Wie Luther", sagt Rosenkranz, „das unsterbliche Verdienst hat, gegen die Meinung, durch ein formal-legales Handeln Gottes Wohlgefallen erwerben zu können, die Innigkeit der Überzeugung gesetzt und die an sich tote Objektivität der sogenannten guten Werke in die Lebendigkeit der freien Subjektivität zurückgeführt zu haben, so ist das nicht weniger unsterbliche Verdienst Kants, . . . den Protestantismus der Marterkammer der Gewissensqual, die auch den guten Willen in Verdacht der Bosheit zu haben für göttlich gebotene Pflicht hielt, zu einer ihres Daseins klarer bewußten Moralität zu erheben [3])." Das Gemeinsame von Protestantismus und Vernunftkritik faßt Schwegler in die Bestimmungen zusammen: „Bruch des denkenden Geistes mit der Autorität, Protestieren gegen die Fessel des Positiven, Rückkehr des Geistes aus seiner Selbstentfremdung [4])."

Kant knüpft nicht an Luther an, weil sich näher liegende Quellen: die Aufklärung und der rousseausche Individualismus darbieten, seiner Autonomie Nahrung zuzuführen; den Rückhalt beider Denkweisen aber bildet die Gesinnung, der Luther den

---

[1]) Unten §. 104, 3. — [2]) Ritschel, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung I, S. 431. — [3]) Rosenkranz, a. a. O. S. 201. — [4]) Schwegler, Geschichte der Philosophie, 1860, S. 105.

klassischen Ausdruck gegeben hatte. Er stellt das aller Verbindlichkeit enthobene Subjekt der ganzen Welt gegenüber: „Ich soll meiner Seele raten, es ärgere sich denn die ganze oder halbe Welt[1].“ Daß er seiner Lehre subjektiv gewiß ist, genügt ihm, sie als über jede Anfechtung erhaben und als göttlich anzusehen. „Bin ich nicht ein Prophet, so bin ich doch gewiß für mich selbst, daß das Wort Gottes bei mir und nicht bei ihnen ist.“ „Ich will meine Lehre ungerichtet haben von jedermann, auch von allen Engeln. Denn sintemal ich ihr gewiß bin, will ich durch sie euer und auch der Engel, wie St. Paul spricht, Richter sein, daß, wer meine Lehre nicht annimmt, daß der nicht möge selig werden. Denn das ist Gottes und nicht mein, darum ist mein Gericht auch Gottes und nicht mein[2].“ In gewissem Betracht beruft er aber jedermann zum Richter und Lehrer: „Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof, Papst geweiht sei.“ „Alle haben die Macht, zu schmecken und zu urteilen, was da recht und unrecht im Glauben“, jeder soll die Schrift „nach seinem gläubigen Verstande auslegen und es gebürt einem jeglichen Christen, daß er sich des Glaubens annehme, zu verstehen und zu verfechten und alle immer zu verdammen[3].“

Der Vorstellungskreis, in dem sich Luther bewegt, erscheint nun bei Kant stark gelichtet. Bei ihm ist nicht mehr von der Seele die Rede, welche ja nach ihm als Erscheinung in die Zeit fällt und über deren Dasein und Unsterblichkeit darum theoretisch nichts auszumachen ist; noch weniger weiß er von Engeln, von der Taufe und der Seligkeit, Dinge, die nur mit dem „Statutarischen“ der Religion zusammenhängen, dem auch die ganze Heilige Schrift angehört, auf deren „Schmecken“ es also nicht mehr ankommt. Aber darin folgt Kant Luther treulich nach, daß er seine Lehre aus sich schöpft und sie damit erhärtet, daß er sie ungerichtet haben will. Er nennt seinen Standpunkt „fest, unerachtet er weder im Himmel

---

[1]) Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden. 1521. — [2]) Wider den falsch genannten geistlichen Stand. 1522. — [3]) An den christlichen Adel deutscher Nation. 1520.

noch auf Erden an etwas gehängt oder woran gestützt wird"; seine Moralphilosophie beweist „ihre Lauterkeit als Selbsthalterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn oder wer weiß welche vormundschaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert" [1]). Bei Luther hat dem im Evangelium freien Christen kein Priester etwas zu lehren, kein Bischof zu gebieten, bei Kant werden aber sogar „vormundschaftliche Einflüsterungen" untersagt, welche den in der Vernunft Freien irgend wie kaptivieren könnten. Dort ist das Maß der heiligen und zu erstrebenden Dinge der subjektive Glaube, der sich als evangelischer weiß, bei Kant fallen jene Dinge und der Glaube weg und bleibt nur der Wille, der sich als guter weiß, der sein Palladium nun nicht bloß gegen hierarchische, sondern gegen alle Zumutungen seitens anderer verteidigt.

Auch bei Kant hat „jeder die Macht zu schmecken und zu urteilen", jeder besitzt den Fingerzeig zum guten Willen: „Was ich zu tun habe, damit mein Wollen gut sei, dazu brauche ich gar keine weit ausholende Scharfsinnigkeit; unerfahren in Ansehung des Weltlaufs, unfähig, auf alle sich ereignende Vorfälle desselben gefaßt zu sein, frage ich mich nur: Kannst du auch wollen, daß deine Maxime ein allgemeines Gesetz werde [2])?" Daß eine solche Frage nur jemand beantworten kann, der den Weltlauf nach allen seinen Bedingungen überblickt, sagt sich Kant nicht, ebensowenig wie sich Luther davon Rechenschaft gab, daß alle, um schmecken und urteilen zu können, die Heilige Schrift aus dem Grunde verstehen müßten. In beiden Fällen nimmt es das freiheitstrunkene Subjekt mit dem objektiven Gehalte dort des Lebens, hier der Schrift sehr leicht, und zumal Kants Lehre wird zur sophistischen Begriffsspielerei, wenn er aus der Form der Allgemeinheit den Inhalt der Sittengebote herausklügeln will.

---

[1]) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Absch., W. IV, S. 273. — [2]) Das. S. 251.

Soweit ab dem moralischen Autonomisten die religiösen Dinge liegen und liegen müssen, so läßt er es sich doch nicht nehmen, auch sie zu regeln und damit das Werk des Glaubensautonomisten zu krönen. Das Christentum gilt ihm als die Schale „des reinen Religionsglaubens", der nur moralischen Inhalts ist und dem autonomen Subjekte nichts vorschreiben will; die Herausarbeitung dieses Kernes ging nach ihm in der Kirchengeschichte sehr langsam vorwärts, die Lukrez' Ausruf rechtfertigt: Tantum relligio potuit suadere malorum; aber die Gegenwart, die Periode der Aufklärung, ist „die beste Zeit der bekannten Kirchengeschichte", so daß man „den Keim des wahren Religionsglaubens nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen, alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung, das Schema, eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht[1]". Man sieht, daß die Unsichtbarkeit der Kirche in der Zeit von Luther bis Kant schnelle Fortschritte gemacht hat.

Auch Rousseau hatte seinen Staat mit einer Deistenkirche gekrönt; jeder starke Geist fühlte sich gedrängt, das Problem der Kirchenbildung aufzunehmen und endgültig zu lösen, welches ja durch Luthers Vorgehen als das dankbarste Versuchsfeld für autonomistische Bestrebungen eröffnet worden war.

5. Jeder Autonomismus stellt bindende und maßgebende Prinzipien außerhalb des Subjektes in Abrede; solche müssen ihm als äußerliche, aufgedrängte, heteronome gelten; er hat notwendig das Bestreben, jedes Maß dem Subjekte eigen zu geben, das Ideale zum Ideellen, das Intellegible zum Intellektuellen, das Gedankliche zu unseren Gedanken zu machen. Die Glaubensneuerer verwarfen das Gesetz der Kirche und die Glaubenssubstanz; der Gläubige wird nach ihnen durch die fides quâ creditur, also eine Bestimmtheit des Subjektes, gerechtfertigt; die idealen Prinzipien der Onto-

---

[1]) Religion innerhalb der Grenze d. bl. Vernunft III, 2, W. VI, S. 230.

logie werden sie mit eins los durch ihre Abkehr von der Scholastik, wie denn ihre Denkweise durchaus nominalistisch ist und zum Monismus neigt[1]). Spinoza machte seinem Weisen freie Bahn durch die Beseitigung der Ideen und der Zwecke in der Natur, jene werden zu Attributen der Substanz gemacht und verschwinden in deren Abgrunde, wenn sie sich nicht gar zu Vorstellungsweisen des Subjektes verflüchtigen; die Zwecksetzungen werden ganz dem Menschen zugesprochen, welcher sie in die Natur hineindeutet, so daß die Teleologie sein Werk ist. Die Aufklärer schritten in der Subjektivierung der ontologischen Prinzipien rüstig fort. Locke eignet dem Subjekte, dessen Vorstellungskreis auszumessen ihm als die Aufgabe der Philosophie galt, wenn auch etwas zögernd, den Substanzbegriff zu; die Wahrnehmung gibt nur Eigenschaften, die Einheit derselben, die wir im Wesen des Dinges suchen, ist unser eigenes Werk. Hume subjektivierte den Kausalitätsbegriff: die Relationen von Wirkendem und Leidendem stiften wir; die Verkettung der Vorgänge, welche uns real erscheint, entstammt unserer Denkgewöhnung. Die englischen Moralphilosophen subjektivieren das Ethos, indem sie den Geschmack zur Quelle und Norm des Sittlichen machen.

Kant faßt alles zusammen, was seine Vorgänger in der Subjektivierung der idealen Prinzipien geleistet, ergänzt es und stützt es durch neue Argumente. In der Moral läßt er nur das selbstgegebene Gesetz gelten, alle von außen kommenden Antriebe gelten ihm als empirisch, des allgemeinen und notwendigen Charakters bar, als heteronom und außermoralisch. In der Erkenntnislehre subjektiviert er den Begriff des πρότερον τῇ φύσει, des prius naturâ, also des Wesens der Dinge, indem er als das Komplement der empirischen Erkenntnis nicht die Erkenntnis aus dem Wesen des Dinges, sondern die aus unseren Erkenntnisformen erfließende ansieht. Damit eignet er zugleich den Formbegriff dem Subjekte an; die Form ist ihm nicht ein reales Komplement

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 81, 6 u. 82, 5.

des Stoffes, also ein objektives, den Stoff ordnendes Prinzip, sondern gehört dem Subjekt, und dieses ordnet mittels derselben „das Mannigfaltige der Empfindungen". Die konstituierenden Formen des denkenden Erkennens sind ihm die Kategorien, nicht im Sinne der Alten als modi cognoscendi und essendi gefaßt, sondern lediglich als „die Stammbegriffe des Verstandes", durch die das Subjekt auf Grund des Wahrnehmungsinhaltes die Erfahrungserkenntnis erzeugen soll. Dem Subjekte gehören aber auch die Ideen, als notwendig in ihm entspringende, aber des Realgehaltes entbehrende Vernunftbegriffe; ebenso gehört ihm der Zweckbegriff, den er als regulatives Prinzip beim Naturerkennen verwendet; das Schöne, „das Zweckmäßige ohne Zweck", ist ein bloßes Spiel der Erkenntnisvermögen.

Über die unerhörte Verstiegenheit, welche darin liegt, und die maßlose Ausdehnung des subjektiven Faktors der Erkenntnis, welche den Einspruch des unbefangenen Denkens hervorrufen muß, täuscht sich Kant hinweg, indem er gerade den Vertretern der objektiv-idealen Prinzipien Verstiegenheit und anmaßliche Ausdehnung der menschlichen Erkenntnis zuschiebt, da sie die Kategorien über den Wahrnehmungsinhalt hinaus auf ein Intellegibles anwenden. In Wahrheit ist das unbefangene Denken, welches in objektiv-idealen Prinzipien, wie: Maß, Form, Idee, Gesetz, das Korrelat der menschlichen Begriffsbildung sieht, durchaus nicht verstiegen und anmaßlich; wohl aber gilt dies von dem autonomistisch gerichteten Räsonnieren Kants, der jene Prinzipien von dem Subjekte aufgesogen werden läßt, welches einem bestimmungslosen Stoffe als maß-, form-, idee-, gesetzgebendes Prinzip gegenüberstehen soll.

Kant legt nun demjenigen, welcher ein Objektiv-Ideales behauptet, mit völliger Verkennung des Motives dafür, unter, daß er die Erfahrung überfliege und die Kategorien ohne zugrundeliegenden Stoff anwende. Das ist der von ihm verpönte transzendente Gebrauch der Erkenntnisformen; dagegen erklärt er die transzendentale Betrachtungsweise, welche jene Erkenntnisformen untersucht, für zulässig. Diese Untersuchung und die Polemik gegen

jenen transzendenten Gebrauch bilden den Inhalt der „Kritik der reinen Vernunft“, zuerst 1781, die in den Abschnitten der transzendentalen Ästhetik und Analytik die ontologischen Prinzipien als transzendentale, d. h. subjektive nachzuweisen unternimmt, als Dialektik dagegen die objektive Geltung derselben bestreitet, speziell die Ideen: Seele, Kosmos und Gott als zwar notwendigerweise von uns gebildete, aber als nicht gültige Begriffe nachzuweisen sucht.

Kant führt die Subjektivierung der idealen Prinzipien mit der größten Zähigkeit durch; in der „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788 werden die Begriffe des Gesetzes, des guten Willens, der Menschenwürde u. a. in der „Kritik der Urteilskraft“, 1790 der der Schönheits- und der Zweckbegriff ihres objektiven Inhaltes entlehrt und dem Subjekte zugesprochen. In der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, 1793, der letzte Rest einer Glaubenssubstanz beseitigt.

Die Darstellung Kants in diesen Werken ist trocken und pedantisch, durch neologische Ausdrucksweise und künstliche Systematik verdunkelt, und läßt nicht ahnen, welche exzessiven und grundstürzenden Gedanken den Nerv seiner Philosophie bilden. Ansichten, denen die Form des Nietzscheschen Aphorismus, des Pamphlets, der Satire, der revolutionären Streitschrift besser anstünde, werden hier schulmäßig steif und behaglich breit vorgetragen; die skeptischen Stacheln und kritischen Dolche nehmen die Gestalt von verschnörkelten Figuren an; das gellende Nein, der orgiastische Aufruf zur Selbstanbetung sind in ein langatmiges Musikstück mit altmodischen Trillern und Kadenzen auseinander gezogen; es ist die Revolution mit Puder und Perrücke, die uns hier entgegentritt. Dieser Gegensatz von Inhalt und Form ist aber kein absichtlich gemachter, so daß man Kant Unwahrhaftigkeit oder Unredlichkeit vorwerfen dürfte, wie dies von zahlreichen Beurteilern (deren Äußerungen im folgenden mitgeteilt werden) geschehen ist. Er hat an vielen Stellen seinem Radikalismus offen Ausdruck gegeben. Er scheute sich nicht aus äußeren Rücksichten, seine Gedanken auszusprechen, wohl aber scheute er sich des öfteren, sie auszudenken; er will nicht Urteilen

anderer feige ausweichen, wohl aber mehrfach den Konsequenzen seiner eigenen Aufstellungen entgehen. Sophist aber ist er allerdings, nicht nur weil er den sophistischen Satz vom Menschen als dem Maße der Dinge zum Kardinalpunkt seiner Lehre macht, sondern auch darum, weil er allenthalben zu einer Dialektik seine Zuflucht nehmen muß, welche die Probleme bald umgeht, bald modelt, bald vergewaltigt. Der Grund davon liegt in der Unausführbarkeit seines Unternehmens und in dem Widerstreite der Elemente, mit denen er arbeitet. Auf seine älteren Anschauungen aus der Leibniz-Wolffschen Schule mit ihren „reinen Verstandesbegriffen", und auf das richtige Streben dem empirischen Momente genug zu tun, ist bei ihm Humesche Skepsis und Rousseauscher Autonomismus aufgepfropft. Das muß eine Zwiespältigkeit ergeben, bei der die Gedanken gegeneinander stehen: inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus (Rom 2, 13). Das im einzelnen nachweisen, heißt nicht, Kants Ehrlichkeit in Frage ziehen, und wenn einige Kritiker die hier gemachten Ausstellungen an kantischen Lehren in diesem üblen Sinne deuteten, so ist dies ein Mißverständnis, dem durch einzelne Veränderungen des Ausdruckes und durch diese Erklärung abgeholfen sein möge.

---

## §. 102.

### Die Subjektivierung der ontologischen Prinzipien.

1. Die Aufklärungsperiode, des historischen Verständnisses bar, hat sich auf allen Gebieten an den Denkmälern der Vergangenheit vergriffen, und man kann mit vollem Rechte von einer Barbarei der Aufklärung reden. An diese erinnert die Gewaltsamkeit, mit der Kant den Besitzstand der Philosophie behandelt, unbekümmert woher er stamme und welcher Sinn den Begriffen von Haus aus beiwohne; durch dieses Willkürverfahren geht nur ein konstanter Zug hindurch: die Umsetzung der objektiven Geltung der Begriffsinhalte in subjektive; was durch die Jahrhunderte den Dingen zugesprochen worden war, nimmt der neue Anwalt des Subjektivismus für den menschlichen Geist in Anspruch; seine Kritik ist ein Hinwegkritisieren der objektiven Prinzipien der Erkenntnis und ein tumultuarisches, höchst unkritisches Plädoyer für die Alleingültigkeit der subjektiven.

In der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft" wird der Begriff a priori der Subjektivierung unterzogen. Er hatte eine objektive Bedeutung gehabt, denn das prius, welches dem posterius gegenübergesetzt wird, ist das aristotelische *πρότερον τῇ φύσει* oder *κατὰ τὸν λόγον* [1]); es ist der *λόγος*, die ratio, das im Begriffe erfaßte Wesen des Dinges; in diesem Sinne hatte Leibniz la raison a priori gleichgesetzt mit: la cause dans les choses [2]). Ein solches Realprinzip hatte Kant in seiner vorkritischen Periode

[1]) Ar. Met. V, 11, 8. — [2]) Nouv. essais IV, 17, 1; oben §. 95, 4.

ganz wohl gekannt und die Metaphysik angewiesen, aus den das Wesen wiedergebenden Begriffen, als aus einer Erkenntnisquelle zu schöpfen, auch wenn man dasselbe nicht ausschöpfen könne. In der Preisschrift „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" 1764 sagt er: „Sucht durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewußtsein diejenigen Merkmale auf, die gewiß in dem Begriffe liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten[1])." Darin liegt eingeschlossen, daß die Analyse eines Begriffes eine Quelle der Erkenntnis ist, da wir ja durch sie in das Wesen der in ihm erfaßten Sache tiefer eindringen.

Diese richtige, von Wolff aus der älteren Philosophie herübergenommene Anschauung ließ sich Kant von den englischen Sensualisten ausreden. In ihrem flachen Nominalismus sehen Locke und Hume die Begriffe als bloße Komplexe an, die wir bilden und durch den Namen zur Einheit machen, gleichsam Reisigbündel von Vorstellungen durch das Strohseil des Wortes zusammengehalten. Die Analyse des Begriffes kann uns dann natürlich nur ergeben, was wir in ihn hineingelegt haben; sie läßt uns die Zweige und Ruten einzeln beschauen, die das Bündel enthält. Um unsere Erkenntnis zu erweitern, muß Beobachtung und Erfahrung dazutreten, die uns eine Synthesis, das ist in diesem Zusammenhange: eine Anlagerung neuer Bestimmungen, vollziehen läßt. Die Engländer gaben sich nicht Rechenschaft darüber, daß auf die mathematischen Sätze mit ihrer Notwendigkeit und Allgemeinheit beide Erkenntnisweisen nicht passen: der Mathematiker findet neue Bestimmungen über ein Größengebilde weder durch Zerlegung der von ihm gemachten Definition desselben, noch auch durch Sammlung von Erfahrungen darüber; es fließt ihm hier eine Quelle, die unsere Erkenntnis erweitert, also Synthesen — das Wort im Sinne der

[1]) W. II, S. 294.

Engländer gebraucht — vollziehen läßt, die doch auch nicht Niederschläge von Erfahrungen, also nicht a posteriori gewonnen sind.

Dies greift Kant auf und fragt: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hätte er seine Preisschrift vom Jahre 1764 nachgelesen und wäre er ihres Gegensatzes gegen die Flachheit der englischen Auffassung inne geworden, so hätte er sich die Frage sehr leicht beantwortet: Erweiterte, also synthetisch Zuwachs gewährende Erkenntnis einer Sache ohne neuerliche Erfahrungen darüber können wir durch Eindringen in deren Wesen gewinnen, in das wir durch Untersuchung ihres Begriffes einzublicken vermögen. Er hat diese einfache Selbstverständigung nicht vorgenommen, sondern der Synthesis a priori die Erkenntnisformen des Subjekts als Erklärungsgrund untergeschoben, nicht ohne sich zu dieser Entdeckung freudig stolz zu beglückwünschen: „Es liegt hier ein gewisses Geheimnis verborgen, dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Vernunfterkenntnis sicher und zuverlässig machen kann", wozu er die Anmerkung beifügt: „Wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur diese Frage aufzuwerfen, so würde diese allein allen Systemen der reinen Vernunft bis auf unsere Zeit mächtig widerstanden haben und hätte so viele eitle Versuche erspart, die, ohne zu wissen, womit man eigentlich zu tun hat, blindlings unternommen wurden [1])."

Die letzten Worte enthalten eine Selbstkritik wider Willen; hätte Kant gewußt, womit er „eigentlich zu tun hat", so wäre ihm sein Versuch als ein eitler erschienen. Den Alten ist es übrigens sehr wohl eingefallen, jene Frage aufzuwerfen, wenngleich in anderer und richtigerer Fassung. Sie leitet Thomas von Aquino bei der Untersuchung, wie wir von den veränderlichen Dingen eine unveränderliche Erkenntnis haben können, und sein Ergebnis ist: Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessariâ [2]), d. i., wir bilden erkenntniserweiternde not=

---

[1]) Kritik d. r. V. Einl. W. III, S. 42¹. In den folgenden Ausgaben blieb die Stelle weg. — [2]) Sum. theol. I, 84, 1, vgl. Bd. II, §. 72, 6.

wendige und allgemeine Urteile, ohne die Erfahrung darüber neuerdings zu befragen, weil wir das Wesen der Dinge durch den Verstand erfassen. Aber schon Platon wird durch jene Frage geleitet, wenn er die Ideen einführt: sie sollen eben die notwendige und allgemeine Erkenntnis erklären, die uns die kontingenten und partikulären Sinnendinge nicht gewähren können [1]); durch Teilnahme an den Ideen werden die Dinge wirklich und die Urteile wissenschaftlich, d. i. allgemein und apodiktisch; bei Kant werden sie es, weil sie aus unseren Erkenntnisformen entspringen; was dann aus den Dingen wird, fragt er sich nicht. Aber auch die kantische Beantwortung der Frage hat ihren Stammbaum, an dessen Spitze der Sophist Protagoras steht, mit seinem Satze, daß der Mensch das Maß der Dinge ist, dessen Widersinn gerade die platonische Lehre als Reaktion hervortreiben half.

Kant behauptet, daß es notwendige und allgemeine Urteile gebe, bei denen das Prädikat B nicht im Subjekte A enthalten ist, sondern B „ganz außer dem Begriffe A liege, ob es zwar mit demselben in Verbindung steht", weshalb das Urteil synthetisch zu nennen sei; die Erfahrung reiche alsdann als Bindeglied von Subjekt und Prädikat nicht aus, da es sich um notwendige und allgemeine Urteile handele; darum sei das Bindeglied in der menschlichen Vernunft zu suchen, welche in solchen Sätzen „nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorgebracht hat" [2]).

Zur Verdeutlichung jenes seltsamen Verhältnisses außereinanderliegender und doch in Verbindung stehender Begriffe führt Kant eine Reihe von Beispielen an. Den Anfang macht der berühmte Satz $7 + 5 = 12$, der synthetisch sein soll, weil im Begriffe dieser Summe nicht die 12, noch auch in der Zwölf die Summe gedacht werde. Eine einfache Überlegung aber zeigt, daß der Satz analytisch ist; er ist ein spezieller Fall des Satzes $(a + b) + (c + d) = a + b + c + d$, welcher besagt, daß die Gruppierung der Summanden für den Wert der Summe

---

[1]) Bd. I, §. 25, 2. — [2]) W. III, S. 39 und S. 16.

gleichgültig ist, und der einfach aus dem Begriffe der Summe folgt. Das zweite Beispiel ist das von der geraden Linie, welche der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, und bei dem Kant leugnet, daß: gerade und: kurz begrifflich zusammengehören; auch hier ist die Abhilfe leicht: eine Linie, welche ihre Richtung nicht wechselt, ist gerade und schließt den Umweg aus, ist also der kürzeste Weg; das Urteil erfließt also aus dem Wesen dieser Linie.

Auf dieser gebrechlichen Grundlage läßt nun Kant den Begriff des a priori seine Schwenkung vom Objektiven ins Subjektive vollführen. Das „Vorher", welches dieser Ausdruck enthält und das als πρότερον κατὰ λόγον zu verstehen ist, faßt Kant als ein „Vorher" beim Erkenntnisprozesse: apriorisch ist, was der Erfahrungserkenntnis vorhergeht, also im Subjekte liegt. Er hat kein Wort der Auseinandersetzung dieses ganz neuen Sprachgebrauches mit dem der Jahrhunderte, der früher einmal sein eigener gewesen war; dieser wird wegdekretiert; das Erkennen a priori ist nicht mehr Erkennen auf Grund des Wesens des Objektes, sondern auf Grund der Erkenntnisform des Subjektes.

Das Vorgehen ist so tumultuarisch, daß das neue Prinzip gar nicht einmal als Schlüssel für die aufgeworfenen Fragen erprobt wird. Warum ist denn $7 + 5 = 12$? Warum ist die gerade Linie der kürzeste Weg? Die Antwort bei Kant ist, weil Zahl und Raum unsere Erkenntnisformen sind, ein Bescheid, der selbst, wenn er richtig wäre, doch so wenig genügte, als wenn man jemand auf Anfrage nach dem Tode irgend einer Person mit dem bekannten Gajussatze: Alle Menschen sind sterblich, antwortete.

2. Als die eigentlichen Gegenstände seiner Subjektivierungsarbeit mußten sich Kant die modi essendi zunächst darbieten: die Kategorien, die ja, weil sie auch modi cognoscendi et praedicandi sind, eine willkommene Handhabe gewährten. Er erweist Aristoteles die Ehre, ihn zu nennen, ja er sagt, „daß unsere Absicht uranfänglich mit der seinigen zwar einerlei ist, ob sie sich gleich davon in der Ausführung gar sehr ent-

fernt" [1]), woran das Richtige ist, daß Aristoteles die Kategorien eben auch als Erkenntnisformen faßt, was Kant einseitig beibehält, indem er den Seinsgehalt derselben leugnet. In dieser Verstümmelung der Grundansicht sieht Kant gerade den Fortschritt und rühmt sich des Besitzes der Prinzipien, aus denen die Kategorien abgeleitet werden können, während Aristoteles „sie aufraffte, wie sie ihm aufstießen".

Kant sondert vorerst „die modi der reinen Sinnlichkeit", Raum und Zeit aus und widmet deren Subjektivierung einen besonderen Abschnitt, die transzendentale Ästhetik, was bei ihm bedeutet: Aufweisung der subjektiven Formen in der Sinneswahrnehmung. Die Berechtigung, das Wort Ästhetik in diesem Sinne zu brauchen, wollen wir ihm nicht bestreiten; der Wolffianer Baumgarten hatte es zur Bezeichnung der Lehre vom Schönen als Gegenstand der Sinne gebraucht und Kant bleibt der Bedeutung von *αἰσθάνεσθαι* näher als er [2]). Wohl aber ist der dem Worte transzendental zugemutete Bedeutungswechsel zu beanstanden, der den Begriff so zu sagen durch einen Handstreich dem Subjekte ausliefert. Von den Transzendentalien der Scholastiker hatte er einmal gehört; er führt den „unter den Scholastikern so berufenen Satz: Quodlibet ens est unum, verum, bonum, an, meint aber, daß „der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen, die lauter tautologische Sätze sind, sehr kümmerlich ausfiel [3])". Er vergaß, daß er selbst, ehe ihn die Sucht zu kritisieren erfaßt, von der Einheit der Dinge als Analogon der göttlichen und von der perfectio noumenon [4])

---

[1]) W. III, S. 100. — [2]) Er weist in Kr. d. r. V., W. III, S. 56, Baumgartens Sprachgebrauch ab, weil „sich die kritische Beurteilung des Schönen nicht unter Vernunftprinzipien bringen lasse"; die Benennung sei „derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinne der Alten näher treten würde, bei denen die Einteilung der Erkenntnis in *αἰσθητά* und *νοητά* sehr berühmt war". — Dabei ist bezeichnenderweise übersehen, daß diese Einteilung nicht die der Erkenntnis, sondern die der Erkenntnisinhalte ist; leider hat der Ruhm derselben Kant nicht veranlaßt, zuzusehen, was die Alten zur Verknüpfung der beiden Erkenntnisrichtungen getan haben. — [3]) W. III, S. 104. — [4]) Oben §. 100, 3.

gesprochen hatte, wobei keineswegs tautologische Sätze zutage kamen. Jetzt erklärt er „diese vermeintlichen Prädikate der Dinge“ für nichts anderes als „logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkenntnis der Dinge[1]“; sie erhalten ihre Stelle im Erkenntnisvermögen und die Transzendentalphilosophie hat die Aufgabe, die Ausstattung dieses Vermögens mit Anschauungen und Stammbegriffen zu untersuchen; „ein transzendentaler Satz ist ein synthetisches Vernunfterkenntnis nach bloßen Begriffen“.

Raum und Zeit sind nun nach Kant transzendentale Anschauungen und zwar reine, leere, „im Gemüte bereit liegende[2]“, die erst durch „das Mannigfaltige der Empfindung“ Erfüllung erhalten. Als Argumente für die Subjektivität oder, um den heute gangbaren Ausdruck anzuwenden: Phänomenalität von Raum und Zeit führt Kant zuerst an, daß wir, ohne diese Begriffe zu haben, kein konkretes Neben- und Nacheinander vorstellen könnten, eine Behauptung, die psychologisch unhaltbar ist, da wir den Raum- und Zeitbegriff später bilden, als wir Lokalisationen vornehmen und Abfolgen auffassen. Ein zweites Argument findet er darin, daß wir Raum und Zeit nicht wegdenken können, wenn wir auch von allem bestimmten Räumlichen und Zeitlichen absehen, wiederum eine Täuschung, welche die Selbstbeobachtung widerlegt, die von leeren Anschauungen nichts weiß. Ein drittes Argument soll beweisen, daß Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, „Vorstellungen, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden können“, was daraus folge, daß wir Räume und Zeiten als Teile, nicht aber als Arten des Raumes und der Zeit vorstellen, ein Grund, der für die Phänomenalität von Raum und Zeit nichts besagt. Endlich sollen beide nicht Begriffe sein, weil sie als unendliche gegebene Größen vorgestellt werden, während ein Begriff keine unendliche Menge von Teilvorstellungen enthalten könne, ein Grund, der auf dem Zusammenwerfen von potentiellem Enthaltensein und aktuellem Vorstellungsinhalte beruht, welcher Unterschied

---

[1]) W. III, S. 105. — [2]) Das. S. 56.

auch für die Begriffe gilt; in der Möglichkeit, gegebene Räume und Zeiten in der Reflexion zu überschreiten, liegt keinerlei Nötigung, den subjektiven Charakter des Raum- und Zeitvorstellens anzunehmen[1]).

Es wird allgemein zugestanden, daß Kant in der transzendentalen Ästhetik seine Sache schlecht führt, da er auf die Genesis der Raum- und Zeitvorstellungen keine Rücksicht nimmt und den ausgebildeten Raum- und Zeitbegriff mit dem Tatbestande, auf Grund dessen er gebildet wird, durchgehends verwechselt. Man kann ihm nun Argumente leihen, die er nicht hat; besonders den Hinweis auf unsere Aktivität beim Bilden von Raum- und Zeitvorstellungen: das Sehen ist in gewissem Sinne ein Zeichnen, das Hören ein tätiges Begleiten eines Ablaufes von Klängen; wenn wir das Neben- und Nacheinander vorstellen, so breiten wir in gewissem Sinne das Vorgestellte hin, und noch aktiver sind wir in dem Verstehen von Raumgebilden und dem Entwirren von Zeitfolgen, wie es Geometrie und Chronologie vornehmen. Denken wir das Gewicht derartiger Erwägungen noch so sehr erhöht, so werden wir doch immer nur gedrängt, die weitgehende Mitarbeit unseres Geistes in diesem psychischen Gebiete anzuerkennen, aber es bleibt ein Gewaltschritt von Kant, den Geist zum alleinigen Grunde der Raum- und Zeitform zu machen. Schon Zeitgenossen, wie Eberhard, Maaß, G. E. Schulze[2]), und noch nachdrücklicher später Trendelenburg[3]), haben darauf hingewiesen, daß Kant nur die Alternative kennt: Raum und Zeit sind unsere Anschauungsformen, also subjektiv, und: Wir empfangen sie als Objektives von den Dingen, aber daß er den dritten Fall ganz außer acht läßt, daß wir es hier mit einem Objektiv-subjektiven zu tun haben, und der Geist ein Objektiv-räumliches und -zeitliches subjektiv nachbildet, also zugleich einen Realgehalt aufnimmt und ihn nach geistigen Gesetzen gestaltet, wie dies die Alten seit Pythagoras gelehrt hatten.

[1]) W. III, S. 55 bis 71, vgl. Überweg, Grundriß d. Geschichte d. Phil. III[8], S. 280 f. — [2]) Vgl. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kr. d. r. V. 1881, I. — [3]) Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschließenden Subjektivität des Raumes und der Zeit in den historischen Beiträgen zur Phil. 1867, III, 215 bis 276.

Herbart bemerkt gegen einen flunkernden Modephilosophen seiner Zeit, der von Kants transzendentaler Ästhetik gesagt hatte, er wüßte nichts hinwegzunehmen, nur einiges hinzuzusetzen, er, Herbart, finde für nötig, alles wegzunehmen, mit Ausnahme der Frage: Was ist Raum und Zeit? Diese Frage sei aber ein so großes Verdienst, daß sie die von Kant gemachten Fehler bedecken mag[1]). Dieses Lob wäre begründet, wenn es Kant wirklich auf die Aufstellung eines Problems ankäme; allein ihm handelt es sich nur um eine Handhabe seines Subjektivierungsgeschäftes, und die in diesem tendenziösen Sinne gestellte Frage ist, gleich ihrer falschen Beantwortung „hinwegzunehmen", wenn man dem Ernste der Sache genug tun will. Keine ernstgemeinte Untersuchung des Gegebenen, auch die Herbartsche nicht, beginnt von Raum und Zeit, über welche ohne Klarstellung des Seinsbegriffes gar nichts auszumachen ist[2]).

3. Kant sondert Raum und Zeit aus der Kategorientafel aus und nimmt mit den übrigen Begriffen derselben die seltsamsten Verschiebungen vor. Die erste Kategorie, die der Natur der Sache nach an die Spitze gehört: den Substanzbegriff, befaßt er unter dem Begriffe der Relation und gesellt ihn dem als „Kausalität" eingeführten agens und patiens bei, als drittes die Wechselwirkung beifügend. Die Quantität, in Einheit, Vielheit und Allheit gegliedert, rückt an die Spitze; die Qualität aber erhält als Unterbegriffe: Realität, Negation und Limitation. Neu treten die Kategorien der Modalität: Möglichkeit nebst Unmöglichkeit, Dasein nebst Nichtsein und Notwendigkeit nebst Zufälligkeit dazu. Damit werden alle Kategorien alteriert: der Begriff des Quantums wird auf das diskrete Quantum, die Vielheit, beschränkt, unter willkürlichem Ausschlusse des kontinuierlichen; die Begriffe der Einheit und Allheit werden hereingezogen, ohne Rücksicht auf den transzendentalen Charakter des ersten und auf die Zugehörigkeit des letzteren zur Begriffsbildung, die auf das universale geht, welches zum Quantum keine Beziehung

[1]) In der Rezension von Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung", W. XII, S. 377. — [2]) Vgl. C. Braig, „Vom Sein", Abriß der Ontologie 1896, S. 61 f.

hat. Der Begriff des Quale wird seines spezifischen Inhaltes entleert und mit ganz fremdartigem gefüllt, indem die Qualität der Dinge zu einer Art Skala zwischen Ja und Nein gemacht wird. Der Begriff der Relation geht ebenfalls als solcher verloren, da keine Stelle für andere Relationen bleibt, als für Substanz und Accidens, Kausalität und Wechselwirkung. Der letztere Begriff ist wie die Limitation ein bloßer Lückenbüßer. Doppeltes Vorkommen liegt bei den Begriffen der Realität und des Daseins vor, wobei das eine Mal die entgegengesetzte Negation als eigene Kategorie auftritt, das andere Mal das Nichtsein nur als beigegeben auftritt.

Fragt man bei einem kantischen Dinge: Wie groß? so erhält man nicht Maßbestimmungen als Antwort, sondern die Angabe: eines oder vieles oder alles; fragt man: Wie beschaffen? so ist die Antwort: Zwischen Etwas und Nichts; fragt man nach den Beziehungen des Dinges zu anderen, so werden nur kausale genannt, andere verschwiegen, wofür die Versicherung, daß bei dem Dinge eine Beziehung zwischen seiner Substanz und seinen Eigenschaften besteht, nicht entschädigen kann; fragt man nach dem Wo? und Wann? des Dinges, so wird man auf ein anderes Kapitel verwiesen. So fangen die kantischen Seltsamkeiten schon bei den Dingen der Erfahrungswelt an, nicht erst bei den Dingen an sich.

Diese Inkonvenienzen rühren daher, daß Kant die Kategorien mit den *Formen des Urteils* zusammenjochen will. Die problematischen, assertorischen und apodiktischen Urteile geben ihm leicht die drei neu zugewachsenen Kategorien der Modalität; allenfalls läßt sich aus dem kategorischen Urteil das Verhältnis von Substanz und Inhärenz, aus dem hypothetischen das von Ursache und Wirkung gewinnen, wobei das disjunktive Urteil wohl oder übel die Wechselwirkung hergeben muß; da die logischen Lehrbücher diese Urteile als nach der Relation verschieden bezeichnen, ein Ausdruck, der ein bloßer Notnagel ist, so wächst Kant in willkommenster Weise der Relationsbegriff zu. Wenn diese Lehrbücher Affirmation und Negation als verschiedene Qualitäten des Urteils bezeichnen, was

auch nur eine Sache der Not ist, so verschaffen sie Kant damit drei weitere Kategorien; die Einteilung der Urteile nach der Quantität vollendet dann die Tafel. Kant findet den Mut, dieses Zusammenbringen des Ganzen „eine Ableitung aus einem Prinzip" zu nennen und sich Aristoteles gegenüber zu rühmen, der die Kategorien „aufs Ungefähr nebeneinander setzte"[1]). Fr. Lange macht dazu die gute Bemerkung: „Die Ableitung aus einem Prinzip... bestand im Grunde nur darin, daß fünf senkrechte Striche und vier Querstriche gemacht und die dadurch gebildeten zwölf Felder ausgefüllt wurden"[2]). So zimmerte Kant die Sturmböcke, mit denen er gegen die „dogmatische Philosophie" anlief; aber dies Ergebnis seiner Forschung wird auch zum Bauen benutzt; allenthalben kehrt die Tetraktys der Kategorientafel wieder; man wird an die Chrien der alten Rhetoriker erinnert, nur daß diese mehr Hand und Fuß hatten; für die Kantianer wird sie ein Spielzeug, an dem sie nie ermüden. In der Verwendung der Tafel in der Kritik der reinen Vernunft aber hält Kant nur Substanz und Kausalität fest und läßt den übrigen Plunder beiseite.

In der „transzendentalen Logik" und zwar deren erstem Teile, der Analytik, werden nun die Kategorien dem Subjekt zugeeignet und zwar als „Stammbegriffe des Verstandes". Auch hier bleibt die Anschauung, daß sie auch einen Realgehalt haben, also Seinsweisen sein könnten, völlig außer acht, eine Anschauung, die wenigstens als mögliche erwogen werden mußte, wenn es Kant nun einmal unbekannt war, daß sie bisher die einzige gewesen war. In populärer Form drückt Kant seine Ansicht mit den Worten aus: „Wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden körperlichen oder nicht körperlichen Objektes alle Eigenschaften weglaßt, die euch die Erfahrung lehrt, so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt... Ihr müßt also, überführt durch die Notwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnisvermögen

---

[1]) W. VIII, S. 691. — [2]) Geschichte des Materialismus II, S. 51.

a priori seinen Sitz habe[1])." Daß es ein Notwendiges in den Dingen geben könne, war Kant ganz unfaßbar geworden; daß das Ding uns seine Eigenschaften soll ansagen können, wird von ihm zugestanden, aber daß es diese in einer Einheit und in innerer Verbindung besitzt, gilt ihm für ganz unmöglich; ihr „anhängen" an eine Substanz muß unser Werk sein; daß wir uns bei diesem Anhängen doch nach etwas in der Sache richten, also diese uns wohl die Haken dafür wird darbieten müssen, kommt für Kant gar nicht in Betracht.

Die „Kategorien", lehrt Kant, sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata) Gesetze a priori vorschreiben. Sie können nicht „von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihrem Muster richten, weil sie sonst bloß empirisch sein würden"[2]). Nicht die Erfahrung macht diese Begriffe möglich, sondern diese Begriffe machen die Erfahrung möglich[3]). Sie sind eben „die transparenten Glasbilder, durch welche die Zauberlaterne des Menschengeistes den Dingen die Wahrheit und Wirklichkeit zustrahlt"[4]). Sie sind „realisierte logische Funktionen"; sie entsprechen den Urteilen, und diese sind die verschiedenen Weisen, das Mannigfaltige der Anschauung der Einheit des Selbstbewußtseins zuzuführen; diese Einheit ist die Grundlage der Kategorien und damit der Erfahrungswelt. —

Kant vergleicht den Umschwung, den er damit in die Spekulation gebracht, mit der Entdeckung des Copernicus: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer

---

[1]) W. III, S. 36. — [2]) Das. S. 133. — [3]) Das. S. 135. — [4]) T. Pesch Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft 1877, S. 23.

Erkenntnis richten... Es ist hiermit ebenso als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ" [1]). Dieser Vergleich ist ebenso anmaßend als unzutreffend; was Copernicus geleistet und was Kant versucht hat, stehen gerade im Gegensatze: jener hat aus dem gangbaren Weltbilde ein subjektives Element ausgeschieden, Kant macht das ganze Weltbild zum Erzeugnis des Subjekts; Copernicus weist uns eine bescheidenere Stelle im Kosmos zu als seine Vorgänger, Kant löst den ganzen Kosmos in unsern Vorstellungen auf. Die copernicanische Lehre ist heliozentrisch, die kantische anthropozentrisch. Der große Astronom dachte wie Aristoteles, welcher die Herakleiteer und Sophisten mahnt, sie möchten doch wegen der diesseitigen, fließenden Sinnenwelt, die ein so kleiner Teil des Alls ist, nicht auch die Sternenwelt in den Fluß hineinziehen [2]); Kant denkt im Geiste eben dieser Sophisten, indem er den Menschen zum Maße der Dinge macht.

Über das Resultat von Kants Versuch zur Subjektivierung der Kategorien sagt Trendelenburg treffend: „Der Empirismus war verlassen, der den Geist unter die gefährliche Herrschaft der materiellen Dinge beugt, und der Geist, im Empirismus dienstbar, wurde Herr, und ihm wuchs die Vorstellung über seine eigene Bedeutung. Aber neben dieser Erhebung lag das an die Skepsis streifende Ergebnis und war von ihr nicht zu trennen: Wenn sich auf solche Weise die Erfahrung nach uns richtet, so erfahren wir nicht das Ding, was es an sich ist. Wir suchen die Dinge und finden uns. Der Geist, der erkannt zu haben meinte, hatte sich in diesem Siege die Erkenntnis abgeschnitten. Sein Sieg war eine Niederlage. Es blieb die Aufgabe, die Erkenntnis so zu begreifen, daß dem Geiste

---

[1]) Krit. d. r. V., II. Aufl., Einl., W. III, S. 18. — [2]) Ar. Met. IV, 5, 32.

gegeben wird, was des Geistes ist, und den Dingen, was der Dinge ist. Der Geist siegt nur, wenn er die Dinge bewältigt, aber nicht, wenn er nur in sie seinen eigenen Schein legt und sie selbst aufgibt. Daher geht gerade die Geschichte der Wissenschaft dahin, die subjektiven Elemente der Beobachtung und Erfahrung ins Objektive zu übersetzen und den Schein in seinen Grund aufzulösen[1])."

Kant lehrt, daß die Dinge, wie sie uns umgeben, nicht Dinge an sich, sondern Dinge für uns, d. i. Erscheinungen seien, und daß wir ihnen durch unsere Erkenntnisformen: die reinen Anschauungen Raum und Zeit, und die Kategorien zumal: Substanz und Ursache unseren Stempel aufprägen; was diesen Stempel trägt, sei nicht ein Objektivbestand der Erkenntnis, sondern durch deren transzendentale, d. i. subjektive Formen bedingt. Diese Formen selbst nun hält er nicht für Erscheinungen, da sie ja die Voraussetzungen alles Erscheinens bilden; allein kann er ihnen denn jenen Stempel absprechen? Wenn es zwölf Kategorien gibt, so steht diese Tatsache selbst unter der Kategorie der Quantität; wenn ich die Kategorientafel in Gruppen von 7 + 5 einteile, so ist die Richtigkeit des Satzes, daß sie zusammen 12 ergeben, nur durch meine Anschauungsform bedingt. Die ganze transzendentale Untersuchung ist durch unsere Erkenntnisform bedingt, nicht anders als die Untersuchung irgend eines Erfahrungsgegenstandes. Kant meint ja, Aristoteles habe die Kategorien aus der Erfahrung aufgelesen; wenn er sich selbst der Ableitung aus einem Prinzip rühmt, so gibt er ein Ableiten zu, und zwar aus einem objektiven Prinzip, worin eine Subreption des a priori im ursprünglichen Sinne liegt. — Bezüglich der Kategorie der Ursache übersieht er, wie Hume[2]), daß mit der Subjektivierung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung auch das von Grund und Folge seine objektive Bedeutung verliert, zumal da Kant auch die Notwendigkeit, also einen dem Erkenntnisgrunde zukommenden

---

[1]) Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, 1846, S. 288. — [2]) Oben §. 97, 3.

Begriff, dem Subjekt als Kategorie vindiziert. Kant meint, das Scheinen der Sonne und das Warmwerden des Steines verknüpfen wir kraft unseres Stammbegriffes der Kausalität miteinander, daher die Verknüpfung auch nur im Gebiete der „Dinge für uns", der Erscheinungen gelte. Man darf nun aber fragen: Wie sind denn die beiden Tatsachen: daß es Urteile a priori gebe, und die daraus gezogene Folgerung, daß es reine Erkenntnisformen gebe, miteinander verknüpft? Aus diesen Erkenntnisformen sollen ja jene Urteile erquellen, wie die Erwärmung des Steines aus der Sonnenwärme; dann gilt aber die Folgerung gerade so gut nur für die Erscheinungswelt, wie jene Verursachung; die transzendentalen Sätze sind dann auch nur Ausdruck von Erscheinungen, denen wir die Regel unterlegen.

Man hat Kant gefeiert, weil er den englischen Empirismus „überwunden" habe; während Hume den Substanz- und Kausalitätsbegriff nur auf Gewöhnung zurückführte, habe er deren Bewurzelung im Geiste aufgezeigt. In Wahrheit ist er über Hume nicht hinausgekommen; hätte er sich jemals die Frage vorgelegt: In welchem Falle legen wir denn einem Empfindungskomplexe den Substanzbegriff, in welchem anderen Falle mehreren solcher Komplexe den Begriff der Ursache und Wirkung unter, so hätte er antworten müssen: Wenn die betreffenden Komplexe immer wieder zusammen auftreten, wie das eben Hume auch gesagt hatte. Die anspruchsvollen „Stammbegriffe" fördern die Erklärung gar nicht, und Humes Flachheit war der gesunden Anschauung weniger schädlich als Kants Verschrobenheit. Hume drückte die Naturwissenschaft zu bloßen Aufzeichnungen von wiederkehrenden Vorgängen herab; Kant schneidet dem Forschen nach der Ursache vollends den Nerv durch; denn in dem Realbestande unserer Erfahrung kann es nach ihm keine Verursachung geben und für die Frage, ob und wann wir eine solche in die Dinge hineinlegen, hat die Naturforschung kein Interesse.

4. Kant erklärte Raum und Zeit als Formen der reinen Anschauung, welche der Erfüllung durch den Empfindungsstoff bedürfen, um konkrete Anschauungen zu ergeben; aber er betrachtet auch die

reinen, unerfüllten Anschauungsformen als die Grundlage von Erkenntnissen und zwar von solchen a priori, den mathematischen. Die Kategorien faßt er als die Formen des Verstandes, die wiederum der Anschauungen zur Erfüllung bedürfen und man sollte erwarten, daß er auch ein Gebiet der reinen Verstandeserkenntnis, analog dem der reinen Anschauung zugehörigen mathematischen, zulassen würde. In der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" gibt er diesem Gedanken Raum. „Es muß eine Erkenntnis möglich sein", sagt er hypothetisch, „darin keine Sinnlichkeit angetroffen wird und welche allein schlechthin objektive Realität hat, dadurch uns nämlich Gegenstände vorgestellt werden, wie sie sind, dahingegen im empirischen Gebrauche unseres Verstandes Dinge nur so erkannt werden, wie sie erscheinen. Also würde es außer dem empirischen Gebrauche der Kategorien (welcher auf sinnliche Bedingungen eingeschränkt ist) noch einen reinen und doch objektiv-gültigen geben... Hier stände ein ganz anderes Feld vor uns offen, gleichsam eine Welt im Geiste gedacht (vielleicht auch gar angeschaut), die nicht minder, ja noch weit edler unseren eigenen Verstand beschäftigen könnte [1])."

Hier klingen noch die älteren Anschauungen Kants nach und es ist bezeichnend, daß er in der zweiten Auflage die ganze Partie umschrieb und die Spuren jener „Welt im Geiste gedacht", also des mundus intellegibilis, verwischte. Das Intellegible war eben seinem Autonomismus unannehmbar: es ist das scibile, mensura scientiae, majus animâ, wie die Scholastiker sagten [2]) und ein solches hatte in Kants Doktrin keinen Platz. Das Intellegible oder Noumenon hat ihm nur eine negative Bedeutung: Er erklärt es für das, was nicht Objekt der sinnlichen Anschauung ist, leugnet aber, daß es Objekt einer nicht-sinnlichen Anschauung ist [3]).

Um dem Intellegiblen zu entgehen, macht Kant die Wendung zum Empirismus, der allen Stoff der Erkenntnis als der Sinn-

---

[1]) W. III, S. 217, Anm. — [2]) Bd. II, §. 72, 1, S. 403. — [3]) W. III, S. 219.

lichkeit entspringend ansieht; er trägt kein Bedenken, den ganzen Apparat der Verstandesformen lediglich in den Dienst der Verarbeitung von Anschauungen und ja letztlich von Empfindungen zu stellen. Die Abhängigkeit aller Erkenntnis von dem „rohen Stoffe sinnlicher Empfindungen" [1]) zu proklamieren, und sich unter das kaudinische Joch des Sensualismus zu beugen, fällt dem Autonomisten weit weniger schwer, als — was ihm am Schlusse der Kategorienlehre noch offen stand — ein geistiges, objektives Maß der Erkenntnis zuzugestehen. —

Da es sich nun der Menschengeist nicht nehmen läßt, übersinnliche Dinge anzunehmen, so mußte dies als Täuschung hingestellt werden, als „transszendentaler Schein", den die Dialektik der reinen Vernunft zu zerstören hat; sie ist der Kern des Ganzen, die eigentliche Kritik der reinen, d. i. nicht mit Sinneseindrücken arbeitenden Vernunft. Es hätte Kant obgelegen, seine Ansicht, daß wir keine Erkenntnis des Übersinnlichen haben, gerade gegenüber derjenigen Doktrin zu verteidigen, welche die sinnliche Erkenntnis zum Ausgangspunkte macht und ihr Realgehalt zuspricht, aber sie für unausreichend erklärt, also der aristotelischen; er hätte zeigen müssen, daß wir keinen Grund haben, in den Dingen übersinnliche Elemente: die Form und die Potenz anzunehmen, sondern daß die Sinnesempfindungen im Vereine mit unseren Erkenntnisformen alles leisten, um deswillen man jene statuiert hat. Eine solche Polemik nun lag gar nicht in Kants Sinne; er macht sich das Objekt seiner Kritik willkürlich zurecht und findet denn in Platons Ideenlehre ein bequemeres Angriffsobjekt. Die Idee ist ihm das Erzeugnis der die sinnlich belegte Erfahrung überfliegenden Vernunft; ein „Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrungen übersteigt" [2]), ein „notwendiger Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann" [3]). Das hat nun wenigstens das Gute, daß der Sprachgebrauch, welcher Idee mit Begriff oder gar Vorstellung gleichsetzt, verlassen wird; Kant rügt ihn ausdrücklich:

---

[1]) W. III, S. 36[1]. — [2]) Das. S. 261. — [3]) Das. S. 265.

„Dem, der sich einmal an diese Unterscheidung gewöhnt hat, muß es unerträglich fallen, die Vorstellung der roten Farbe Idee nennen zu hören; sie ist nicht einmal Notion (Verstandesbegriff) zu nennen[1]."

Von der platonischen Ideenlehre nimmt nun Kant nur den Aufflug zu seiner Kritik, für diese selbst künstelt er sich ein Objekt heraus. Wie die Kategorien den Urteilen, so sollen die Ideen den Schlüssen entsprechen und darum kann es nur drei Ideen geben, den drei Arten der Schlüsse: dem kategorischen, hypothetischen und disjunktiven entsprechend. Die Idee soll auf ein Unbedingtes gehen, indem sie das Bedingte eigenmächtig überschreitet; sie geht auf ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis, und das ist die Seele, ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis einer Reihe, und das ist das Weltganze, und ein Unbedingtes der disjunktiven Synthesis der Teile in einem System und das ist das ens realissimum, also Gott. Diese drei Ideen müssen herauskommen, weil der Vernunftkritiker die Beseitigung von drei Disziplinen: der rationalen Psychologie, der Kosmologie und der natürlichen Theologie, die Disziplinen der angewandten Ontologie bei Wolff vorhat. Herbart bemerkt witzig, Wolff widerfahre hier die Ehre, daß seine Lehre als der Ausdruck der reinen Vernunft gilt; man kann zufügen, daß dann der Hallesche Philosoph nicht zuviel gesagt hatte, wenn er sich professor generis humani nannte; er fand nun an dem criticus generis humani seinen Meister. —

Wirkliche, ehrwürdige Lehrer des Menschengeschlechtes waren es gewesen, die von Gott, Kosmos und Seele gesprochen hatten; diese Ideen sind älter als die Pyramiden, schon manches Büblein hatte mit Steinen nach ihnen geworfen. Auch Protagoras hatte erklärt: „Von den Göttern bin ich nicht in der Lage zu wissen, ob sie sind, oder ob sie nicht sind, denn vieles hindert, solches zu wissen: die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des Menschenlebens"[2]; er hatte wenigstens offen gelassen, daß die vereinigte Arbeit vieler Menschenleben in der Frage weiterkommen könne, eine Bescheidung,

[1]) W. III, S. 261. — [2]) Bd. I, §. 23, 1.

welche dem Vernunftkritiker fern liegt. Den Kosmos hatte Demokrit in einen Haufen von Atomen verwandelt, aber er hatte wenigstens ihre Zahlen und Formen als objektiv gelten lassen und seine *ἰδέαι* haben mehr Realgehalt als die kantischen Ideen[1]). Die Seele hatten die Materialisten aller Zeit geleugnet, aber sich nicht erkühnt, sie als eine notwendige Fiktion nachzuweisen, wodurch die Vernunftkritik nunmehr ihr Werk vollendete. —

Der künstliche Plan, nach dem Kant seine Angriffe auf die Ideen durchführt, gibt in die Steigerung seines Radikalismus, welche dabei mitspielt, keinen so guten Einblick, als man gewinnt, wenn man die Reihenfolge ändert. Der Angriff gegen die Kosmosidee, ohnehin an die transzendentale Ästhetik anschließend, ist alsdann zuerst zu beleuchten; die viel einschneidendere Polemik gegen den Gottesbegriff an zweiter Stelle und die Auflösung des Seelenbegriffs, bei der die Skepsis Humes weitaus überboten wird, als die Krönung des Zerstörungswerkes, die allerdings auch die Selbstzerstörung einschließt, an dritter.

5. Die Idee des Weltganzen soll nach Kant eine ungültige, die Erfahrung übersteigende sein, weil sie absolute Totalität fordert, wodurch die Kategorie zur transzendentalen Idee erhoben wird[2]). Dabei denkt Kant an die Kategorie der Ursache; hätte er sich auch der Kategorien der Quantität erinnert, unter denen die Allheit vorkommt, „die Vielheit als Einheit“[3]), so hätte er nicht von einem Überschreiten der Verstandesfunktion reden können. Entweder mußte er die Allheit, Universalität, Totalität nicht als einen konstitutiven Verstandesbegriff bezeichnen, oder er mußte dessen Anwendung auf das Weltganze einräumen. Es zeigt sich hier, wie er sich in dem selbstgeschaffenen Labyrinthe seiner Doktrin nicht mehr zurechtfand und schlankweg das eine Mal verbot, was er das andere Mal eingeräumt hatte. Man merkt seine Unsicherheit in dem Betonen der „absoluten Vollständigkeit der Bedingungen“, womit sich aber unsere Heranziehung der Kategorie der Allheit keineswegs abwehren läßt.

---

[1]) Bd. I, §. 22, 4. — [2]) W. III, S. 294. — [3]) Das. S. 103.

Kant sucht die Hinfälligkeit der Kosmologie dadurch nachzuweisen, daß die Aufstellungen, welche sie über die Zusammensetzung, die Teilung, die Entstehung und Daseinsabhängigkeit der Welt macht — welcher Einteilung die vier Kategorien Quantität, Qualität, Relation und Modalität zur Basis gegeben werden —, sich zu Widersprüchen, Antinomien gestalten sollen, welche gleich bündige Beweise pro und contra gestatten und nur dadurch ihre Lösung finden, daß man die Erscheinungswelt von dem ihr zugrunde liegenden Realen, den Dingen an sich, unterscheidet. Die Antinomienlehre ist ein oft bewundertes Schaustück der Vernunftkritik. Kant selbst muß sich nicht verhehlt haben, daß sein Verfahren den Eindruck der Spitzfindigkeit machen müsse; er sucht wenigstens diesen abzuwehren: „Ich habe bei diesen einander widerstreitenden Argumenten nicht Blendwerke gesucht, um etwa, wie man sagt, einen Advokatenbeweis zu führen, welcher sich der Unbehutsamkeit des Gegners zu seinem Vorteile bedient und seine Berufung auf ein mißverstandenes Gesetz gerne gelten läßt, um seine eigenen unrechtmäßigen Ansprüche auf die Widerlegung desselben zu bauen" [1]). Auf „Mißverstehen der Gesetze" beruhen allerdings die meisten seiner Beweise. Die Antinomienlehre ist ein dialektisches Duell zwischen Verstand und Vernunft, das mit allerseits zufriedenstellenden Erklärungen, d. i. die Weg-Erklärungen der Wirklichkeit, endet.

In der ersten quantitativen Antinomie bejaht die Thesis den zeitlichen Anfang und die räumliche Begrenzung der Welt, während die Antithesis beides verneint; als Lösung wird angegeben, daß nur die Erscheinungswelt dem Widerspruche unterliegt, dagegen die intellegible über beide Gegensätze hinaus liegt. Daß die kantische Lösung falsch ist, liegt auf der Hand; die Frage, ob die Welt anfangslos ist oder nicht, gilt von ihrem intellegiblen Bestande, so gut wie von ihrem materiellen, und die räumliche Unendlichkeit kann auch der Körperwelt nicht zugesprochen werden.

---

[1]) W. III, S. 306.

Die zweite, qualitative Antinomie besteht in dem Widerstreite der angeblich gleichwertigen Ansichten: daß alles Zusammengesetzte aus einfachen Elementen besteht, und daß wir bei der Analyse nie bei schlechthin einfachen Teilen anlangen. Hier hätte sich Kant mit Leibniz' Monadologie, als der ausgebildetsten Lehre von den einfachen Elementen, auseinanderzusetzen gehabt, aber er tut sie sehr hochfahrend ab; die geistvolle Hypothese von den Monaden als „physischen Punkten" erwähnt er nur, „ohne die gemeinen und klaren Widerlegungen dieser Ungereimtheit, die man in Menge antrifft, zu wiederholen", und er imputiert der Monadentheorie die Absicht, „durch bloße diskursive Begriffe die Evidenz der Mathematik wegvernünfteln zu wollen"[1]). Er begnügt sich, die rohe atomistische Ansicht, die ausgedehnte und doch unteilbare Elemente annimmt, zugrunde zu legen. Die Lösung soll natürlich durch die Phänomenalität des Raumes gegeben sein; die wahre Lösung des Widerstreites, die in der Unterscheidung der unbegrenzten potentiellen Teilbarkeit des Räumlichen und der aktuellen Gliederung desselben in relativ einfache Wesen besteht, liegt außerhalb von Kants Gesichtskreis, ebenso die Kenntnis davon, daß die älteren Denker einfach und zusammengesetzt gar nicht im mechanischen Sinne, sondern in dem der Verbindung von Materie und Form fassen.

In der dritten Antinomie streitet der Satz, daß es eine Kausalität durch Freiheit gibt, mit dem anderen, daß alles nur nach den Gesetzen der Natur geschieht. Hier stellt sich Kant wenigstens auf den Boden eines in der Geschichte der Philosophie wiederkehrenden Problemes, und es liegt der Gegensatz von Freiheitslehre und Determinismus, von idealer und mechanischer Weltanschauung wenigstens im Hintergrunde der Darstellung. Bei Kant kommen diese Beziehungen nur zu beschränktem Ausdrucke; seine Lösung ist auch weit entfernt, die Freiheit einzuräumen, sie will bloß dartun, „daß Natur der Kausalität aus Freiheit nicht widerstreite"[2]). „Ich nenne", heißt es, „dasjenige an einem Gegenstande der Sinne, was

---

[1]) W. III, S. 315. — [2]) Das. S. 385.

selbst nicht Erscheinung ist, intellegibel; wenn demnach dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß, an sich selbst auch ein Vermögen hat, welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Kausalität dieses Wesens auf zwei Seiten betrachten, als intellegibel nach ihrer Handlung als eines Dinges an sich selbst, und als sensibel nach den Wirkungen derselben als einer Erscheinung der Sinnenwelt"[1]). Danach könne man dem Menschen einen intellegiblen Charakter zuschreiben und ihm Handlungen als freie zurechnen, und doch einräumen, daß er als Sinnenwesen zugleich einen empirischen Charakter hat, sein Handeln als unter den Naturgesetzen stehend ansehen.

Soll damit eine Annäherung an die Freiheitslehre vollzogen werden, so geschieht dies auf Kosten der kantischen Prinzipien. Nach diesen können das Intellegible und das Empirische keineswegs als zwei Vermögen angesehen werden, nach der Art, wie die vorkantische Philosophie Vernunft und Sinnlichkeit, Platon λογιστικόν und ἐπιθυμητικόν unterschied, sondern beide Begriffe drücken bei Kant schlechthin dasselbe aus. Der handelnde Mensch ist intellegibel oder Ding an sich, insofern er sich selbst und anderen kein Gegenstand der Erfahrung ist; wird er letzteres, so ist er empirisch oder Erscheinung. Der ganze Unterschied besteht also nur für die Betrachtungsweise der Handlung. Kants Freiheitslehre beruht auf der sophistischen Aneignung einer ihm fremden Anschauungsweise; transzendentale Freiheit und empirische Determination darf er aber nicht als Komplemente fassen, sondern lediglich als verschiedene Ausdrücke desselben Vorganges.

Daß Kant etwas mehr einräumen möchte, besagt die Erwähnung „des Vermögens, welches kein Gegenstand sinnlicher Anschauung ist"; ob ein solches einem anderen sinnlich-wahrnehmbaren Vermögen gegenüberstehen soll, ist nicht klar; das letztere wäre hölzernes Eisen und ein viereckiger Kreis. Das Ergebnis der Lösung der Antinomie

---

[1]) W. III, S. 374.

beschränkt Kant übrigens auf ein Minimum: er habe weder die Wirklichkeit der Freiheit als eines Vermögens noch selbst deren Möglichkeit dartun wollen, letzteres „wäre auch nicht gelungen, weil wir überhaupt von keinem Realgrunde und keiner Kausalität aus bloßen Begriffen a priori die Möglichkeit erkennen [1])." Wenn die Vereinbarkeit der Freiheit mit dem Naturlaufe nicht einmal ihre Möglichkeit einschließt, dann ist die Lösung zugunsten des Determinismus ausgefallen, da Kant den Naturmechanismus für nicht nur möglich, sondern für empirisch-wirklich ansieht. Der Autonomismus, der im Namen der Freiheit des Subjektes auszieht, um die sittliche und körperliche Welt zu erobern, muß diese Freiheit theoretisch preisgeben; so schlecht ist sein eigenes Palladium verwahrt.

In der vierten Antinomie, die auf der Modalität beruhen soll, behauptet die Thesis, daß zur Welt ein schlechthin notwendiges Wesen gehört, sei es als Teil, sei es als Ursache, und die Antithesis behauptet die Zufälligkeit von Allem. Die Beweise werden so geführt, daß: Welt als Sinnenwelt gefaßt wird; die Lösung vermittelt dahin, „daß alle Dinge der Sinnenwelt durchaus zufällig sind, mithin auch immer empirisch bedingte Existenz haben, gleichwohl von der ganzen Reihe eine nicht-empirische Bedingung, d. i. ein unbedingt notwendiges Wesen stattfinde" [2]). Auch hier verwahrt sich Kant dagegen, die Wirklichkeit, ja auch nur die Möglichkeit eines intellegiblen, schlechthin notwendigen Wesens damit dargetan zu haben; es sei nur gezeigt, daß die durchgängige Zufälligkeit der Dinge „mit der willkürlichen Voraussetzung einer notwendigen, obzwar nur intellegiblen Bedingung, zusammen bestehen könne" [3]). —

In der Periode, in welcher Kant von den Zeitbestrebungen noch nicht beirrt war, hatte er selbst auf den Begriff der Notwendigkeit einen Gottesbeweis gebaut in der Abhandlung: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes", Königsberg 1763 [4]). Er argumentierte: Es ist unmöglich, daß nichts

[1]) W. III, S. 385. — [2]) Das. S. 387. — [3]) Das. S. 388. — [4]) W. II, S. 107 f.

existiere, weil damit das Material und die Daten zu dem Möglichen aufgehoben würden, was unmöglich ist, darum existiert etwas notwendigerweise, was dann als einig, einfach, ewig, geistig und als das realste Wesen nachgewiesen wird. In der kritischen Periode kehrt sich seine Dialektik um: dem Notwendigen wird nicht einmal die Möglichkeit zugesprochen. Man kann den Sophisten der Antinomienlehre einfach auf die trefflichen Ausführungen des Magisters Immanuel Kant verweisen.

Was die Antinomienlehre beweisen soll, ist, daß der Gedanke des Kosmos, des geordneten Weltganzen, ein unsere Erkenntnis überfliegender und darum leerer ist, da vielmehr wir die Ordnung in die Dinge hineinschauen; der Kosmos ist die Projektion des Apparates unserer Denkformen. „So wandelt", bemerkt dazu Trendelenburg, „der erkennende Mensch herum, von den Dingen nach allen Seiten abgeschnitten, doch mit sich selbst in gesetzmäßigem Einklange. Soll es denn aber genug sein, wenn eine Uhr nur mit sich selbst in regelrechtem Gang stimmt, einerlei, ob sie nach der Sonne geht, der großen Weltenuhr?" [1]). Und wozu jener Apparat, wenn seine Aufgabe nicht Erkenntnis ist? Wenn die Gesetze nur für die Erscheinungen gelten, also Gesetze des Scheines sind, so sind sie auch nur Scheingesetze, und wenn der Mensch der Weltharmonie entrückt wird, ist es mit seinem Einklange mit sich selbst übel bestellt.

6. Gegen die rationale Theologie führt Kant drei Schläge: er sucht den ontologischen, den kosmologischen und den auf die Zweckmäßigkeit der Dinge gestützten Beweis für das Dasein Gottes zu entkräften. Der erste dieser Beweise folgert aus der Wesenheit Gottes dessen Dasein: Gott ist, weil er Gott ist. Die großen Scholastiker sprechen ihm nicht volle Stringenz zu, weil zwar der Begriff Gottes sein Dasein einschließt, aber nicht unser Begreifen Gottes gestattet, das Zusammenfallen von Wesen und Dasein bei ihm zu erkennen, da das proportionale Objekt unseres Begreifens die Körperwelt ist,

---

[1]) Logische Untersuchungen II², S. 46.

bei der ein Schluß vom Wesen auf das Dasein nicht zulässig ist[1]). Kant weiß nichts von einem Unterschiede des Begriffes und des Begreifens, es genügt ihm, die Begrenztheit des letzteren aufzuzeigen. Wie unwürdig aber er dies Folgern aus dem Wesen auf das Sein bekämpft, zeigt seine Äußerung: „Es war etwas ganz Unnatürliches und eine bloße Äußerung des Schulwitzes, aus einer willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes herausklauben zu wollen[2]).“ Es fällt von da ein Licht auf das bedenkliche Gewicht seiner Versicherung, daß die Vernunft die Ideen mit Notwendigkeit erzeuge. Er gesteht sogar ausdrücklich, daß wir uns der Gottesidee ganz wohl entschlagen können: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist. Aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt ohne Haltung vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine sowie die andere ohne die mindesten Hindernisse verschwinden zu lassen[3]).“ „Das Ideal der reinen Vernunft kann nicht unerforschlich heißen, weil es weiter keine Beglaubigung seiner Realität aufzuweisen hat, als das Bedürfnis der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden... Es muß als bloße Idee in der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden und also erforscht werden können; denn eben darin besteht Vernunft, daß wir von allen unseren Begriffen, Meinungen und Behauptungen, es sei aus subjektiven oder wenn sie bloßer Schein sind, aus objektiven Gründen Rechenschaft geben können[4]).“

Dieses Manifest des Rationalismus kontrastiert zu der Umgebung, in der es auftritt, in eigentümlicher Weise; die Vernunft

---

[1]) Bd. II, §. 70, 6. — [2]) W. III, S. 411. — [3]) Das. S. 417. — [4]) Das. S. 418.

wird ja gerade kritisiert, sie ist sozusagen die Angeklagte und nun wird sie zur höchsten Richterin erhoben. Dieser Widerspruch löst sich dahin: die empfangende Vernunft, welche einen intellegiblen Inhalt vor sich zu haben gewiß ist und sich mit ihm zu erfüllen strebt, ist die Angeklagte, die autonome, ihren Inhalt selbst erzeugende ist die Richterin. Sie erforscht ihre Gottesidee und damit Gott, der nichts ist außer dieser Idee, und den sie verschwinden machen kann, wie ihre Gebilde überhaupt. Die Gottesidee ist ihr nur ein Denkmittel zur Vollendung der synthetischen Einheit, die Vollenderin aber ist sie; jene Idee ist also nur ein Reflex ihres eigenen Tuns.

Daß es die autonome Vernunft hier auf der schwindelnden Höhe ihres Werkes auch mit den Denkgesetzen nicht genau nimmt, insbesondere vergißt, was der Verstand festgestellt hat, kann nicht befremden: Kants Darlegungen über die Unzulässigkeit, vom Inhalte eines Begriffes auf die Existenz seines Gegenstandes zu schließen, also seine Daseinsweise zu seinem Inhalte zu rechnen, stehen mit seiner Kategorienlehre in flagrantem Widerspruche. Sein hierbei getaner Ausspruch: „Sein ist kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu diesem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne; es ist die bloße Position eines Dinges... das Wirkliche enthält nichts mehr als das bloß Mögliche: hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche" [1]) — ist oft beklatscht und besonders von Herbart belobt worden [2]). Letzterer war konsequent, wenn er dieser Anschauung beitrat, da er streng nominalistisch das Sein durchgängig als Position schlechthin faßt, welche eine Mehrheit von Daseinsformen: Potenz, reale Möglichkeit, Angelegtheit, Vermögen usw. ausschließt; dagegen Kant hatte gar kein Recht, die Sprödigkeit des Seinsbegriffes hervorzukehren. Abgesehen davon, daß, wie alsbald zu belegen sein wird, seine „Dinge an sich" sich in einem Schwebezustand zwischen Sein und Nichtsein befinden, operiert er durchgehends mit den Begriffen von Vermögen,

---

[1]) W. III, S. 409. — [2]) Metaphysik I, §. 32 f., W. III, S. 117 f.

Anlagen, Keimen, also Daseinsformen vor der Wirklichkeit. In seiner Kategorientafel tritt die Möglichkeit auf und muß dort als ein Prädikat der Dinge gemeint sein, da Kant die Kategorien als konstitutive Bestimmtheit der Dinge im Sinne von Erscheinungen verstanden, faßt. Unter den Kategorien der Qualität werden Dasein und Nichtsein und deren Verbindung: die Limitation, als ebensolche Bestimmtheiten aufgeführt, also die Eigenschaften der Dinge gleichsam als gewebt aus Sein und Nichtsein hingestellt. Nach der Kategorienlehre enthalten hundert wirkliche Taler mehr als hundert mögliche; es tritt bei ihnen eine weitere konstitutive Seinsbestimmung hinzu.

Der Widerspruch erklärt sich leicht, wenn man die verschiedenen Gedankenströmungen beachtet, auf denen Kant in den beiden Partien seines Werkes umtreibt, ohne es zu wissen. Bei der Bekämpfung des Gottesbeweises ist er Nominalist; die Gottesidee ist ihm ja ein bloßes Gebilde unseres Geistes; in der Kategorienlehre dagegen ist er Realist. Die Kategorien sind zwar auch Gebilde unseres Geistes, aber „realisierte logische Funktionen", Objektivität spendende Formen, die Erben der Formen der Scholastiker, mit denen sie sogar Kant selbst vergleicht[1]). Der Nominalist leugnet wie die Formen, so die Potenzen, also die reale Möglichkeit und faßt die Möglichkeit lediglich als gedachte; für ihn gibt es keine Brücke von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; letzteres ist die Position desselben Inhaltes, der vorher als möglicher nur im Gedanken war, daher das drastische Beispiel von den Talern. Der Realist kennt reale Möglichkeiten, also auch real-mögliche Taler, etwa solche, auf die man einen Rechtsanspruch hat, oder solche, an deren Erwerbung man gerade arbeitet; auf sie geht das jus ad rem, von ihnen sagt die Geschäftssprache ganz richtig: die Forderung wird realisiert, der Erwerb ist ein reeller, man schafft das Geld, d. i. macht es wirklich; die wirklichen Taler stehen dann am Schlusse einer Reihe von Vermittelungen, die mit der Möglichkeit beginnen, nicht mit der leeren, bloß gedachten, sondern mit der den nisus zur Verwirklichung in sich schließenden;

---

[1]) W. VI, S. 480.

auf sie geht das jus in re. Die Juristen haben ganz recht, wenn sie beide Male von res sprechen, wie sie ja überhaupt Realisten sind[1]).

Kants Unbekanntschaft mit der Ontologie ließ ihn den Wechsel des Standpunktes nicht ahnen. Hätte er den Realismus der Kategorienlehre festgehalten, so hätte er die flach nominalistische Polemik gegen den ontologischen Beweis nicht unternommen. Der echte Realismus findet unschwer das Mittelglied zwischen dem gedachten und dem wirklichen höchsten Wesen: es ist der in uns wirkende Gottesgedanke; er ist Gedanke, aber als wirkender hat er den wirklichen Gott zum Inhalte, als lebendiger ist er Abbild eines Lebens; er und sein Inhalt sind im Geiste und in der Wahrheit[2]). Das besagt die Weisheit aller Zeiten, aber auch die Erfahrung, auf die Kant pocht, freilich eine innere Erfahrung, die ihm, dem völlig Irreligiösen, fehlte, weshalb er auch nicht den Beruf hatte, hier mitzusprechen.

Als kosmologischer Beweis wird das Argument von einem schlechthin notwendigen Wesen aufgeführt und bekämpft, wobei Kant widerlegt, was er in seiner früheren Schrift als a priori hingestellt hatte; jetzt heißt es: vom Wirklichen gibt es keinen Übergang zum Notwendigen, und wenn ein solcher nachweisbar wäre, so wäre es nicht das vollkommenste Wesen Gott; der kosmologische Beweis greife zur Ergänzung auf den schon abgetanen ontologischen zurück. Den teleologischen Beweis sucht Kant damit zu entkräften, daß der Zweck aus uns stammt, von uns in die Dinge hineingeschaut wird, also keine Gültigkeit für das transzendentale Objekt hat. Räumte man, heißt es, letzteres ein, so würde man nur auf einen Weltbaumeister geführt, nicht auf einen Weltschöpfer und müßte wieder zum ontologischen Argumente flüchten.

Das Fazit zieht Kant mit den Worten: „Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauches der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien

[1]) Vgl. Leibniz' Ausspruch darüber oben §. 95, 4. — [2]) Vgl. Bd. II, 70, 6.

ihres Naturgebrauches ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zugrunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne [1])." Es wird sich alsbald zeigen, wie es um diese Ergänzung des Wissens von den göttlichen Dingen durch die Moral steht [2]).

7. Auf die Zerstörung des Seelenbegriffes legt Kant besonderes Gewicht und betont, daß damit sein ganzes Unternehmen stehe und falle. „Ein großer, ja sogar der einzige Stein des Anstoßes wider unsere ganze Kritik würde es sein, wenn es eine Möglichkeit gebe, a priori zu beweisen, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen sind, als solche also Persönlichkeit unzertrennlich bei sich führen und sich ihrer von aller Materie abgesonderten Existenz bewußt sind... Der Satz: ein jedes denkende Wesen als ein solches ist einfache Substanz, ist ein synthetischer Satz a priori... also sind synthetische Sätze a priori nicht bloß, wie wir behauptet haben, in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung, und zwar als Prinzipien der Möglichkeit dieser Erfahrung selbst tunlich und zulässig, sondern sie können auch auf Dinge überhaupt und an sich selbst gehen, welche Folgerung dieser ganzen Kritik ein Ende macht und gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen" [3]).

Kant bietet darum seine ganze sophistische Kunst auf, um den Seelenbegriff als Fiktion nachzuweisen. Er benutzt geschickt die ungeschickte Einteilung der Seelenlehre, welche Wolff vorgenommen hatte, der eine rationale und eine empirische Psychologie unterschieden, aber in der Durchführung, von der Sache selbst geleitet, in beiden Zweigen Erfahrung und Spekulation verbunden hatte. Kant imputiert ihm und — da er in Wolff ja die der Kritik verfallene Vernunft verkörpert sieht, — auch der reinen Vernunft, daß in die rationale Psychologie nichts Empirisches hineingenommen werden dürfte; ihr einziges Thema müsse sein: Ich denke, er verordnet ihr auch den Gebrauch der Kategorientafel; sie muß lehren:

---

[1]) W. III, S. 431. — [2]) Unten §. 105. — [3]) W. III, S. 279.

daß die Seele Substanz, einfach, einheitlich und „im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume“ ist [1]).

Ein anderer Kunstgriff ist, daß er sein kritisches Saitenspiel mit starken nominalistischen Därmen bezieht und von Hume reichliche Entlehnungen macht. Hier liegt der Realismus der Kategorien weit hinter uns; der Begriff des Ich wird entleert, zum bloßen Wort herabgedrückt, das: Ich denke zur „bloßen Form eines Verstandesurteils“ gemacht, das „alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet [2])“, während früher die Synthesis der transzendentalen Apperzeption gerade als die Quelle der Kategorien bezeichnet wurde [3]). Wir haben hier nicht mehr das wurzelkräftige Ich, aus dem die Stammbegriffe des Verstandes entsprießen, sondern das verdächtige, das Ansprüche auf Realität erheben könnte. Hatte es Kant dort abgewehrt, daß der Mensch „ein so vielfarbiges verschiedenes Selbst habe“, so kann ihm jetzt das Selbst gar nicht vielfarbig genug sein. Aus der Einleitung der Kritik wird der Begriff der analytischen Urteile hervorgeholt, ebenfalls ein nominalistisches Rüstzeug; sie sind ja jene leeren Aussagen, durch die wir aus einem Begriffe herausnehmen, was wir vorher hineingelegt haben. Es soll ein leerer analytischer Satz sein, wenn die Psychologie das Ich als einfach erklärt, und ein ebensolcher, wenn sie dessen Identität beim Wechsel der Eindrücke feststellt, und nicht minder, wenn sie dem Ich das Bewußtsein, von der Körperwelt unterschieden zu sein, zuschreibt. Der Hauptsatz der rationalen Psychologie, daß das Ich, welches stets als Subjekt auftritt, Substanz sei, wird von Kant als Paralogismus bezeichnet, weil der Ausdruck „Subjekt“ dabei einen Wechsel der Bedeutung vom Logischen zum Metaphysischen durchmache. In der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft werden der Psychologie vier Paralogismen: die Substanzialität, die Simplizität, die Personalität, die Idealität der Seele betreffend, aufgebürdet [4]); in der zweiten hat Kant eine Verkürzung vorgenommen. Der Fehler soll überall darin liegen, „daß die logische Erörterung

[1]) W. III, S. 275. — [2]) Das. S. 277. — [3]) Das. S. 117. — [4]) Das. S. 585 bis 619.

des Denkens überhaupt fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten wird[1])." Daß in der Kategorienlehre die Urteilsformen zu Weltgesetzen gemacht werden, also die Metaphysik in der Logik geradezu aufgeht, macht Kant kein Bedenken; die Kategorien haben ja an der sinnlichen Anschauung eine Unterlage; die Sinnlichkeit ist der Zauberstab, der das Denken weltmächtig macht. Die Seele ist nicht-sinnlich, daher kommt ihr gegenüber nicht der kühne Realismus der Kategorienlehre zur Anwendung, sondern der spröde Nominalismus, welcher Logik und Physik streng gegeneinander absperrt. Selbst im sprachlichen Ausdruck zeigt sich der Wechsel des Standpunktes: in der Kategorienlehre hat das Wort Form einen vollen Klang, die Form ist ja die Gabe des Geistes, die den sinnlichen Stoff zur Welt macht: in dem Abschnitt über die Paralogismen ist das Wort arg entwertet; hier ist von „nur formalen" Aussagen der Psychologie die Rede. „Identität des Selbst" ist bei der Deduktion der Kategorien ein gültiger Begriff: „Die Erscheinungen sind in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst" und in dieser Einheit besteht die „Form aller Erkenntnis[2])"; jetzt wird die Identität in Abrede gestellt, da auf sie Schlüsse zugunsten der Realität der Seele gebaut werden könnten. In diesem Messen mit doppeltem Maße ist Kant Meister; um sich aus der Schwierigkeit zu ziehen — nicht um andere zu täuschen — wendet er die Begriffe, wie er sie eben braucht, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιῶν*, wie Platon von den Sophisten sagt.

Er knüpft übrigens selbst an die Sophisten und Herakleiteer an, deren Satz, daß alles fließe, er der Stabilität des Selbstbewußtseins entgegenhält: „Wir können niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloßer Gedanke) nicht ebensowohl fließe, als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinandergekettet sind[3])." Das innere Leben ist selbst nur Erscheinung, deren „Dasein als eines existierenden Dinges nicht eingeräumt werden kann, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich sein kann".

[1]) W. III, S. 279. — [2]) Das. S. 585. — [3]) Das. S. 596.

Vom Traume aber glaubt Kant den Fluß unseres Inneren genügend zu unterscheiden, wenn er dessen Projektion in Raum und Zeit als „empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängend“ hinstellt[1]). Er vergißt nur, daß er sich jeden Maßstab der Richtigkeit benommen hat und die Durchgängigkeit an die von ihm verpönte Totalität des Weltbestandes erinnert.

8. So ist denn der Weltbestand ins Subjekt aufgehoben, und auf der Höhe seines Triumphes das Subjekt selbst in Erscheinung aufgelöst. E. v. Hartmann charakterisiert diesen Fortschritt der Kritik zur Selbstvernichtung, zwar im Ausdruck etwas in den buddhistischen Nirvana hinüberzeichnend, aber die Sache treffend: „Die Kritik der ersten Stufe verwandelte die vermeintliche objektiv-reale Wirklichkeit der Welt in den Traum eines Träumenden; die Kritik der zweiten Stufe verwandelt den Traum des Träumenden in einen Traum, der zwar von keinem geträumt wird, der aber doch Traum ist; der also, wenn man so sagen darf, sich selbst träumt und unter seinen anderen Traumgestalten auch die Fiktion eines vermeintlichen Träumers träumt.“ Da aber die Funktion des Vorstellens nur in der Zeit, also nicht wirklich ist, so wird ja der Traum nicht einmal wirklich geträumt: „Nun existiert der Traum nicht einmal mehr als Akt des Träumens; nun wird es zum Traum, daß ein Traum sich fortspinne. Nun sehen wir ein, es sei illusorisch, zu meinen, der Schein scheine, da er doch nur zu scheinen scheint; wir gelangen zum absoluten Schein, der nicht einmal die Wirklichkeit seiner Funktion des Scheinens zuläßt: Der Wahnsinn des eine Welt scheinenden Nichts gähnt uns an[2]).“

---

[1]) W. III, S. 348. — [2]) Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, S. 43. Ähnliche Eindrücke hatten schon die Zeitgenossen; Garve soll von der „Kritik der reinen Vernunft“ gesagt haben: „Wenn ich das Buch geschrieben hätte, ich wäre darüber verrückt geworden.“ Paulsen „I. Kant“, S. 126. Über Garve heißt es in Überweg-Heinzes Grundriß III[8] 1, S. 329: „Zu den selbständigsten Bekämpfern des kantischen Kritizismus gehört Garve, der die Rezension für die Göttinger Gel. Anzeigen schrieb; später hat derselbe bei seiner Übersetzung der aristotelischen Ethik, die kantische Moralphilosophie einer eingehenden und noch heute sehr beachtenswerten Prüfung unterworfen.“

Kant hat das erkennende Subjekt so reich mit weltkonstituierenden Erkenntnisformen ausgestattet, und der ganze transzendentale Aufbau wird nun vom inneren Flusse, der nicht einmal ein Bette hat, fortgeschwemmt. Er hat so sorgfältig die Laterna magica konstruiert, welche uns die Welt vorzaubern soll: die Empfindungen als Strichlein und Punkte auf die Glasscheibe gemalt, die beiden Linsen: die Erkenntnisformen der Sinnlichkeit und des Verstandes, kunstvoll geschliffen, die Flamme dahinter: die transzendentale Synthesis angezündet, und wir wollen uns nun des Gaukelbildes: der Erfahrung, erfreuen; da hören wir enttäuscht, daß die Flamme und der Apparat und wir selbst dazu, nur Gaukelbilder sind, welche Niemandem vorgaukeln.

Allein so destruktiv geht ja nur der Kant der ersten Auflage der Vernunftkritik von 1781 vor; in der zweiten und den folgenden, seit 1787, nimmt er ein gut Stück dieses krassen Subjektivismus zurück; er gibt ja dem exzedierenden „transzendentalen Idealismus" den besonnenen „empirischen Realismus" zum Mentor, er rückt von Berkeleys Phänomenalismus als einem „Skandal der Vernunft" ganz ausdrücklich ab und arbeitet die Partie über den Paralogismus um. Für die Kantverehrer ist aber der Gegensatz der beiden Auflagen die größte crux. Die Einen, so die Hegelianer, halten sich an die erste; Schopenhauer erklärt, Kant habe in der Umarbeitung „seine eigenen Gedanken mißkannt, ja heuchlerisch verleugnet", zu welcher argen Verdächtigung doch kein Grund vorliegt; die Anderen, so die Herbartianer, sehen die zweite Auflage als authentisch an; in den 60er Jahren erhob sich ein heftiger Streit zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg, in dem derselbe Gegensatz die Hauptrolle spielt; des Streites ist aber kein Ende, wie die jüngsten Kämpfe Paulsens und Cohens zeigen, und der Ruf „Zurück zu Kant" müßte einen Kommentar mit sich führen, welcher die Frage beantwortet: Zu welchem Kant denn? Dem Kantius platonizans oder dem Bewunderer der Revolution, dem Nominalisten oder dem Realisten, dem Illusionisten oder dem Naturalisten, dem historischen Kant oder der inkarnierten reinen Vernunft? Diese

Frage aber ruft die andere wach: Kann man bei so tiefliegenden Widersprüchen einer Lehre und so weitgehenden, dadurch veranlaßten Dissensen über dieselbe überhaupt von einer kantischen Lehre, Theorie, Doktrin sprechen? Trotz alles Systematisierens bringt es Kant zu keinem System, trotz seines doktrinären Tones zu keiner Doktrin. Er zerstört die Metaphysik, die er vorfindet, wobei er bald damit begnügt erscheint, bald eine echte, wahre Metaphysik an die leere Stelle zu setzen verspricht. Wenn ein Philosoph das Sein oder Nichtsein der Prinzipienlehre derart in der Schwebe läßt, müssen seine eigenen Anschauungen diesen Zustand der Unfertigkeit teilen. Kants Philosophieren bringt es so wenig zu einer Philosophie, wie das der Aufklärer.

---

## §. 103.

### Der ontologische Restbestand.

1. Wenn Lichtenberg sagt: „Die Verhältnisse des Subjektiven gegen das Objektive bestimmen, heißt in kantischem Geiste denken[1])“, so drückt er damit nicht sowohl aus, was Kant geleistet hat, als was er seinem Ausgangspunkte entsprechend hätte leisten können, wenn ihn nicht sein einseitig subjektivistisches Interesse gehindert hätte. Er stellt sich nicht die Frage: Was gehört in unserem Weltbilde uns, und was ist realer, objektiver Bestand? sondern er ist nur Sachwalter des Subjekts. Nur einmal, in der Antinomienlehre, streift er einen Gedanken, von dem aus eine wirkliche Rechtsauseinandersetzung von Subjekt und Objekt möglich gewesen wäre: In unserem Weltbilde sind Widersprüche, und solche müssen von uns herrühren[2]). Um dies Prinzip zu verfolgen, hätte er auf die Feststellung eines widerspruchslosen Bestandes als Widerhalt der Analyse Bedacht nehmen müssen, wie dies später Herbart tat, welcher in diesem Sinne den Kritizismus umzubilden unternahm[3]). Kant hält aber den Widerspruch als den das Subjektive verratende Merkmal nicht fest, sondern als solches gilt ihm die Ermöglichung allgemeiner und notwendiger Urteile; damit aber wird der Objektivbestand total zerrüttet. Bei Kant gleichen das Subjekt und Objekt zwei Mitbesitzern eines Hauses, von denen der eine dem anderen folgende Auseinandersetzung vorschlägt: „Alles Gebaute an dem

---

[1]) Vermischte Schriften 1800, II, S. 100. — [2]) Vgl. W. III, S. 356. — [3]) Unten §. 109, 4.

Hause gehört mir, den Rest behälst Du"; so sagt das Subjekt bei Kant: „Alles Geordnete, Gültige in der Erkenntnis gehört mir, der Rest kommt auf das Objekt." So meinte es der scharfblickende Lichtenberg nicht; er nennt es „eine wahre Betrachtung, daß wir ja auch so gut etwas sind als die Gegenstände außer uns; wenn also etwas auf uns wirkt, so hängt die Wirkung nicht allein von dem wirkenden Dinge, sondern auch von dem ab, auf welches gewirkt wird; beide sind, wie beim Stoß, tätig und leidend zugleich [1])". Hier wird ganz richtig beiden Faktoren ihr Anteil gesichert, freilich in unbestimmter Weise; für die ontologische Lösung: Die Dinge sind an sich in ihrer Weise und in uns nach unserer Weise, hätte Lichtenberg Verständnis besessen.

Das Objekt wird bei Kant übrigens nicht bloß entleert, sondern dem Subjekte ganz und gar überantwortet. Er läßt bei dem Worte im Laufe der Darstellung, ohne irgendwie den Leser zu verständigen, einen vollständigen Bedeutungswechsel eintreten. In der Einleitung und der transzendentalen Ästhetik bedeutet Objekt, was man gemeinhin darunter versteht: den von dem Subjekte unabhängigen Gegenstand der Erkenntnis; so in der vorher zitierten Stelle über das Weglassen der Eigenschaften „eines jeden körperlichen oder nicht-körperlichen Objektes" [2]) und sonst. In der Kategorienlehre tritt zunächst die Definition auf: „Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist" [3]); in diesem Vereinigtsein liegt schon ein Ansatz, den Objektsbegriff des Realgehaltes zu berauben, denn eine reale Vereinigung des Mannigfaltigen anzunehmen, ist Kant, wie schon die Engländer, nicht gewillt. Alsbald wird auch erklärt, daß „die synthetische Einheit des Bewußtseins eine objektive Bedingung aller Erkenntnis ist" [4]). Diese „transzendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff von Objekt vereinigt wird"; sie steht gegenüber „der

---

[1]) A. a. O. S. 92. — [2]) Oben S. 429. — [3]) W. III, S. 118. — [4]) Das. S. 119.

subjektiven Einheit des Bewußtseins, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist, dadurch jenes Mannigfaltige der Anschauung zu einer solchen Verbindung empirisch gegeben wird". Jene allein ist „objektiv gültig", die andere hat nur subjektive Gültigkeit: „Einer verbindet die Vorstellung eines gewissen Wortes mit einer Sache, der andere mit einer anderen Sache[1])." Objektives und Subjektives sind danach beides Erzeugnisse des erkennenden Subjektes und es sind bloß verschiedene Akte desselben, die ihnen zugrunde liegen: Das Objekt wird konstituiert durch unsere Synthesis und weiterhin durch die Kategorien, das Subjektive dabei sind die individuellen Verschiedenheiten. So verhält sich bei Kant objektiv zu subjektiv geradezu wie allgemein-gültig und individuell und er wendet in der Ethik den gleichen Sprachgebrauch an: „Maxime ist das subjektive Prinzip des Wollens; das objektive Prinzip ist das praktische Gesetz"[2]), welches ja nach Kant auch aus dem Subjekte entspringt, aber Allgemeingültigkeit beansprucht.

Die Erklärer können diesen Bedeutungswechsel nicht leugnen, aber sie machen aus der Not eine Tugend. K. Fischer sagt darüber: „Man merke wohl auf die Bedeutung des Wortes objektiv; objektiv war eine Erscheinung, die ich als äußeren Gegenstand von mir unterscheide, indem ich sie mir gegenüberstelle und dadurch zum Gegenstande mache; objektiv ist die Verknüpfung von Erscheinungen, wenn dieselbe allgemein und notwendig ist; ein anderes also ist das Objekt im Sinne der transzendentalen Ästhetik, ein anderes in dem der transzendentalen Logik[3])." Michelis macht dazu die ganz gerechtfertigte Bemerkung: „Nun hängt aber an dieser Änderung im Sinne des Objektiven nicht weniger als der ganze Begriff der **Wahrheit** für die Philosophie, es ist also gewiß ein sehr großer Vorwurf für die kritische Philosophie, daß sie, ohne es zu merken, eine radikale Umwandlung in dem Worte vorgehen läßt[4])." Ist die Wahrheit die Übereinstimmung unserer Erkenntnis mit Objekten,

---

[1]) W. III, S. 120. — [2]) W. IV, S. 248*. — [3]) „Kants Vernunftkritik" I, S. 225. — [4]) „Kant vor und nach dem Jahre 1770." Braunsberg 1871.

so sind die die Objekte herstellenden Verstandesregeln „die Quelle aller Wahrheit", wie Kant dies ausdrücklich feststellt[1]. Objekt ist nun endgültig bei Kant nicht mehr das Reale, was der Erkenntnis zugrunde liegt, sondern das, worin sich die Erkenntnisse aller Individuen decken. Ein solches Decken kennt nun die gewohnliche Anschauung auch, aber sie findet den Grund davon in dem Realbestande, der den Individuen gemeinsam vorliegt. Diesen zieht uns Kant weg und hält sich an die Einstimmigkeit der Individuen allein. Einem Kinde sagt man wohl, auf die Frage, was ist ein Fürst, ein Minister: ein Herr, vor dem alle den Hut abnehmen; der Knabe weiß schon, daß die Ehrfurchtsbezeugung aller ihren Grund in der Stellung des Mannes hat; er läßt sich also mit dem Hinweise auf das Allgemeine nicht mehr abspeisen, was uns Kant in bezug auf die Dinge zumutet.

Hier ist die Stelle, wo sein Nominalismus in exzessiven Realismus umschlägt; er ist Nominalist, wenn er den Stoff der Erkenntnis aus der Sinnlichkeit herstammen läßt, und er geht darin mit den Engländern zusammen; aber während diese dem Verstande nur das Verarbeiten dieses Stoffes zu Allgemeinbegriffen zusprechen, faßt ihn Kant als ein Objekte, also Wirklichkeit konstituierendes Vermögen, welches das Allgemeine, das es setzt, zum Realen macht.

2. Die gangbarste Bezeichnung der beiden Elemente der Erkenntnis, welche gemeinhin als das objektive und subjektive bezeichnet werden, sind bei Kant die Ausdrücke: Stoff und Form, also Anlehen aus der von ihm sonst so gemißhandelten Ontologie. Die sinnlichen Eindrücke oder Empfindungen sind der rohe Stoff, mit dem die Erkenntnis arbeitet[2]. Raum und Zeit sind Formen des sinnlichen Erkennens, „dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann[3]". Aber die Produkte des sinnlichen Erkennens sind wieder nur Stoff für das Verstandeserkennen: „Gedanken ohne Inhalt sind

---

[1]) W. III, S. 210. — [2]) Das. S. 33 u. 36[1]; vgl. S. 131 u. 132. — [3]) Das. S. 56.

leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind[1])." Die Kategorien sind die Formen des Verstandes, Gedankenformen[2]), wie sie ja den Formen der Urteile entspringen[3]). „Das Formale der Natur ist die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände der Erfahrung[4])."

Damit wäre also die Bestimmung gegeben, daß im Weltbilde die Formen uns gehören, während uns der Stoff von anderwärts zukommt. Die nicht=subjektiven Elemente der Erkenntnis wären somit formlos, das subjektive das formgebende; ersteres deutet Kant durch die Ausdrücke: roh, mannigfaltig an, welche er von den Empfindungen braucht. Es stünden sich beide Elemente gegenüber, etwa wie die Materie und die Ideen bei Platon; allein es besteht der große Unterschied, daß bei Kant die Formen, ungleich den Ideen, leer, der Ausfüllung harrend, hilflos ihrem eigenen Reichtum gegenüber gedacht werden. Sie sind ebensogut ein *ἄπειρον*, wie der Erkenntnisstoff; wir haben hier ein doppeltes Bestimmungsloses oder — um den Ungedanken durch ein Wortungeheuer auszudrücken — zwei Chaosse, ein materiales, blindes, und ein formales, leeres. Kant hat sich niemals darüber Rechenschaft gegeben, wie aus ihrem Ineinanderschieben ein Weltbild entstehen soll. Nach welchen Merkzeichen im Chaos der Empfindungen wenden wir denn die Raumform, nach welchen anderen die Zeitform, nach welchen die Kategorie der Substanz, nach welchen die der Kausalität an, und treffen wir unter den vielen Raumgestalten, Gruppierungen und Aufreihungen von Eigenschaften eine Auswahl? Oder sollen, wie Herbart ironisch fragt, die Dinge an sich die ihnen genehmen Formen, die, wie Kant sagt, in unserem Gemüte bereit liegen, sich nach Ermessen auswählen? Daß sie Signale geben, nach denen der Apparat der leeren Formen in Gang gesetzt wird, darf nicht angenommen werden, denn dann würde das Subjekt ihnen lauschen müssen, also in unangemessener Weise passiv und rezeptiv werden; andererseits kann doch das Subjekt nicht ganz aus freier Hand formgebend auftreten,

---

[1]) W. III, S. 82 u. 107. — [2]) S. 218. — [3]) S. 120 f. — [4]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, §. 15. W. IV, S. 45.

denn dann wäre die Übereinstimmung der vielen Individuen, auf der ja die Objektivität aller Erkenntnis beruht, doch zu schwer zu erklären.

An der Ungeheuerlichkeit der beiden, den Kosmos konstituierenden *ἄπειρα* würde das antike Denken besonders Anstoß genommen haben. Bei Platon greift die Ideenwelt, im *ζῶον νοητόν* organisch gegliedert und lebenskräftig, in die apathische Materie ein, und wir verstehen, daß daraus ein geordnetes Weltganze erwächst; bei Aristoteles ist die Form in der Materie allgegenwärtig; jede kleinste Gestaltung ist ihr Werk, höheren Gestaltungen wieder zur Grundlage dienend. Man wird durch Kants Treiben an ein Wort Philons erinnert, in welchem er die Leugner der Ideen Verschnittene nennt und ihnen schuld gibt, alles durcheinander zu wirren und die *ἀμορφία* des Uranfanges zurückführen, da doch Gott in der Schöpfung jeder Gattung ihre Form gegeben habe[1]). Erst die neuere Philosophie bietet etwas dem kantischen Doppelmonstrum Analoges: Die beiden Attribute bei Spinoza sind ein ähnliches zwiefaches Chaos, in welches erst die Negation Ordnung und Gliederung bringt, wobei also das Nichtsein das Dasein gestaltet.

Es zeigt sich hier bei Kant die Unverträglichkeit seines Autonomismus mit dem Empirismus der Engländer, den er adoptiert; diese kannten wenigstens gegebene Empfindungsgruppen, standen also vor keinem ganz desorganisierten Materiale der Erkenntnis; Kant sind solche Einschränkungen der weltbauenden Synthesis unannehmbar, aber er sieht nicht, daß die Schranke zugleich ein Halt ist; seine Synthesis ist frei, aber richtungslos, ohne jede Orientierung; so sollte sie denn konsequenterweise von sich aus, kraft eigener Machtvollkommenheit, Form und Stoff der Erkenntnis erzeugen, womit sie bei Fichte wirklich vorgeht; allein hier stutzt Kant und läßt sich vom Empirismus den Stoff zumitteln, der nun wohl oder übel mit den autonomen Formen einen Ausgleich suchen möge.

---

[1]) Bd. I, §. 40, 5.

Die Schwierigkeit, Objekt und Subjekt zusammenzubringen, bestand auch für Leibniz, nicht deshalb, weil sie wie formloser Stoff und leere Form auseinanderfielen, sondern weil die überreichen beiden Daseinselemente einander nicht brauchten: Der Kosmos konnte seine Gestaltenfülle nicht in die „fensterlose Monade" einstrahlen, und diese erzeugte die Erkenntnis auch ohne ihn, nach Form und Stoff, aus sich selbst. Leibniz nahm zur prästabilierten Harmonie seine Zuflucht, dem großen Gedanken des uranfänglichen Bezogenseins von Subjekt und Objekt aufeinander; und man fragt sich, warum ihm Kant nicht folgte, den die Schwierigkeit noch mehr hätte drücken müssen, wenn er für solchen Druck empfänglich gewesen wäre. Er streift aber den Gedanken nur im Vorbeigehen und lehnt ihn ab. Nachdem er die Alternative gestellt, daß entweder die Erfahrung die Begriffe oder die Begriffe die Erfahrung möglich machen, fährt er fort: „Wollte jemand zwischen den zwei genannten einzigen Wegen noch einen Mittelweg vorschlagen, nämlich daß sie (die Kategorien) weder selbstgedachte erste Prinzipien a priori unserer Erkenntnis, noch auch aus der Erfahrung geschöpft, sondern subjektive, uns mit unserer Existenz zugleich eingepflanzte Anlagen zu denken wären, die von unserem Urheber so eingerichtet worden, daß ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur, an welchen Erfahrung fortläuft, genau stimmte (eine Art Präformationssystem der reinen Vernunft), so würde (außer dem, daß bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das wider gedachten Mittelweg entscheidend sein, daß in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört... Ich würde nicht sagen können: Die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, daß ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann würde alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unsere Urteile, nichts als lauter Schein . . . zum wenigsten könnte man mit niemandem

über dasjenige hadern, was bloß auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist[1]." Hier wendet Kant den erschlichenen Objektsbegriff sophistisch an, der doch auch nur die allgemeine Organisation des Subjekts besagt. Der Einwand, daß die Notwendigkeit der Urteile aufgehoben würde, wenn die „Dinge an sich" unter den gleichen Gesetzen wie unser Erkennen stände, ist ganz nichtig; warum die Seinsformen kontingent und nur die Erkenntnisformen notwendig sein sollen, ist gar nicht abzusehen. Wohl aber ist der Widerwille Kants gegen eine solche Anschauung zu begreifen; „unser Urheber" hat dabei zu tun; die Seinsformen würden auf eine schöpferische Intelligenz hinweisen; die universalia in re auf die universalia ante rem leiten, wofür Leibniz noch Verständnis hatte, was aber Kant nicht mochte.

Daß derartiges den erzwungenen Grund seiner Absage bildet, zeigt eine ärgerliche Bemerkung Kants gegen den Leipziger Theologen Crusius, der „allein einen Mittelweg wußte: daß nämlich ein Geist, der nicht irren noch betrügen kann, uns die Naturgesetze ursprünglich eingepflanzt habe..." „Es sieht", meint Kant, „mit dem Gebrauche eines solchen Grundsatzes sehr mißlich aus, indem man niemals sicher wissen kann, was der Geist der Wahrheit oder der Vater der Lügen uns eingeflößt haben möge[2])."

Hätte Kant die Begriffe Form und Stoff nicht der alten Ontologie entwendet, um willkürlich damit zu schalten, sondern ihren Sinn erkundet, so hätte er eine bessere Lösung der Schwierigkeit, als sie das Präformationssystem gewährt, gefunden. Man kann sehr wohl von Stoff und Form in der Erkenntnis sprechen. Der Empfindungsinhalt bildet in gewissem Betrachte den Stoff für die Wahrnehmungen, in denen er geformt wird, und die Wahrnehmungen bilden wieder den Stoff für die Begriffsbildung. Aber das Formen ist immer zugleich ein Form-aufnehmen, der formende Geist gleicht sich einer ihm zugebrachten Form an; in den Empfindungen sind accidentale Formen gegeben, welche zugleich die ratio der Be-

---

[1]) W. III, S. 135. — [2]) Prolegomena §. 36*. W. IV, S. 68*.

wegungskomplexe im Raume bilden[1]); in den Wahrnehmungen werden zugleich die substantialen Formen, welche den Dingen immanent sind, aufgenommen, und das Wort: wahrnehmen drückt schon den Anteil dieser Funktion an dem Wahren, dem objektiven oder Realbestande aus; der die Wahrnehmungen formende Verstand hat es darum schon mit einem Stoffe, der Wahres und Formen enthält, zu tun, und in den Begriffen, die er bildet, arbeitet er nur die gemeinsamen Formen der Dinge heraus und stempelt sie zu allgemeinen. Eine Hinordnung von Welt und Geist aufeinander besteht wohl, aber kein deus ex machina braucht ihr Verhältnis von Fall zu Fall zu regeln. Leibniz' Auffassung ist darum wohl ungenügend, aber nicht verkehrt und verschroben, wie die kantische. Diese hat aber wenigstens den Wert, ein apagogischer Beweis für die Richtigkeit des Satzes: Forma dat esse et distingui zu sein: sie zeigt den Widersinn, in den die Erkenntnislehre gerät, wenn sie das Esse beseitigt.

3. Die kantische Spekulation gleicht dem Magnetberge der Schiffersage, der alle Nägel und Klammern aus den Schiffen zieht, so daß die Planken zerfallend auf den Wogen treiben; sie nimmt alle formenden und ordnenden Elemente der Dinge für das Subjekt in Anspruch und läßt den Rest unbekümmert umtreiben. Da sie aber einen doppelten Anlauf zur Entformung der Dinge nimmt, den einen in der Subjektivierung von Raum und Zeit, den anderen in der der Kategorien, so hat auch der Rest in beiden Fällen ein verschiedenes Aussehen, wenn man überhaupt von einem Aussehen des Formlosen sprechen darf: Das caput mortuum, welches bei der transzendentalen Ästhetik als Bodensatz bleibt, sind die Empfindungen, dasjenige, welches die Kategorienlehre zurückläßt, ist das Ding an sich, und Kant hat sich nie die Mühe genommen, das Verhältnis dieser beiden Restbestände ins Auge zu fassen; nur in einer polemischen Schrift erklärt er, in die Enge getrieben: „Die Gegenstände als Dinge an sich geben den Stoff zu empirischen An=

---

[1]) Vgl. §. 90, 8.

schauungen, aber sie sind nicht der Stoff derselben" [1]), als welchen wir uns nach seinen anderen Äußerungen, die von jenen Gegenständen herrührenden Empfindungen zu denken haben.

Daß die Empfindungen ein „roher Stoff" sind, sagt Kant mehrmals; von einem „Realen der Empfindung" spricht er gelegentlich, aber er meint damit keinen Realgehalt derselben, vielmehr schließt er sich der von den Physikern aufgebrachten Ansicht an, daß die Empfindung lediglich Zustände des Subjektes seien. In der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" sagt er: „Der Wohlgeschmack des Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objektes sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn genießt; die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern nur Modifikationen des Sinnes des Gesichtes [2])." In der zweiten Auflage ist die Stelle umgearbeitet, aber die Wendung von der „subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart" beibehalten [3]). Was also in Raum und Zeit Formung erhält, ist ein *ἄπειρον* und *ἄλογον* zugleich, ein Chaos nicht einmal von Dingen, sondern von Zuständen, ein Niederschlag der Analyse der Kritik, der zum Wegwerfen reif ist.

Das Ding an sich ist etwas Vornehmeres, weil es der Rest des Dinges nach Abzug der Kategorien ist; es führt berühmte Namen wie Noumenon oder Intellegibles, in denen auf dasselbe ein Nachglanz großer Gedankenbildungen fällt. Bei den Platonikern ist ja das *πρᾶγμα καθ' αὑτό* nichts Geringeres als die Idee; Augustinus stellt einem aliquid in se ipso das secundum quod factum est gegenüber [4]); die Aristoteliker finden das Selbst oder An-sich des Dinges in seinem *λόγος*, seiner ratio, seinem Zwecke und stellen das darin sich aussprechende Wesen, als das Intellegible

---

[1]) In der gegen den Wolffianer J. A. Eberhard gerichteten Schrift von 1790: „Über eine Entdeckung, mit der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll." W. VI, S. 31; vgl. auch die alsbald (Nr. 5) anzuführende Stelle aus den Prolegomenen §. 32. W. IV, S. 63. — [2]) W. III, S. 63¹. — [3]) Das. S. 63. — [4]) De civ. Dei. VI. 29.

gegenüber der Erscheinung des Dinges im Sensiblen. In der vorkritischen Periode war Kant für diese Auffassung keineswegs verschlossen; jetzt, wo er das autonome Walten des Subjekts in der Erscheinungswelt zum Thema macht, ist ihm alles, was nicht Erscheinung oder konstituierende Erkenntnisform ist, fremdartig, ja gehört, weil die transzendentale Dialektik das Überfliegen der Erscheinung verbietet, ins feindliche Lager. Dies spricht sich in den negativen Definitionen desselben aus; so in der vorher angeführten Stelle, in der er das Intellegible als das „nicht der Erscheinung Angehörige“ bestimmt[1]). Aber diese Negation ist ihm gerade so unentbehrlich, wie Spinoza die Negation, welche allein Determination gewährt. Jacobi hat witzig gesagt: „Ohne die Annahme der Dinge an sich kann man in den Kritizismus nicht hinein, und mit ihr kann man nicht darin bleiben.“ Wer die Dinge als Erscheinungen ansieht, also als „Dinge für uns“, muß einen Widerhalt und einen Gegensatz zu jenen haben: ein An-sich der Dinge; und wer die transzendentale Synthesis mit ihrem Kategorienschwarm damit betraut, die Dinge zu machen, hat für ein solches An-sich keine Stelle, ja wird in seinem Werke dadurch auf das äußerste gefährdet; denn der Gedanke des Dinges an sich braucht sich nur zu entfalten, um das ganze Sophismengebäude zu sprengen.

Kant hätte den auf die Antinomienlehre gewandten Scharfsinn besser auf die Untersuchung des Begriffes der Dinge an sich gerichtet. Es lassen sich mit Leichtigkeit vier kunstgerechte Antinomien mit allem transzendentalen Apparate über dieselben aufstellen:

Quantitative Antinomie: Thesis: Es gibt eine Mehrheit von Dingen an sich. Beweis: Ohne eine solche Annahme wäre die Vielfachheit der Erscheinungen unerklärlich. — Antithesis: Es gibt nur ein Ding an sich. Beweis: Die Zahl ist eine Kategorie und darf nur auf Erscheinungen angewendet werden. — Anmerkung: Eigentlich ist die Einheit auch eine Kategorie, daher auf das Ding an sich unanwendbar; also ist es weder eines noch vieles, und es müßte

---

[1]) W. III, S. 374; vgl. auch S. 219.

zu seiner Bezeichnung eine Sprachform gefunden werden, die weder Singular, noch Dual, noch Plural ist.

Qualitative Antinomie. Thesis: Die Dinge an sich haben Qualitäten. Beweis: Sonst würden die Qualitäten der Erscheinungen unerklärlich sein. Antithesis: Das Ding an sich ist qualitätslos. Beweis: Die Qualität ist eine Kategorie, also auf dasselbe unanwendbar. Anmerkung: Da eine Unterart der Qualität das Dasein ist, so ist auch das Dasein dem Dinge an sich abzusprechen, da aber das Nichtsein eine andere Unterart der Qualität ist, so ist ihm auch dieses abzusprechen.

Antinomie der Relation. Thesis: Die Dinge an sich wirken auf uns. Beweis: Sie werden ja um der Erscheinungen willen überhaupt angenommen, als deren Ursache. Antithesis: Das Ding an sich wirkt nicht. Beweis: Die Kausalität ist eine Kategorie, also auf dasselbe unanwendbar. Anmerkung: Da das Ding an sich nicht Ursache ist, ist es auch nicht Grund, und darf auch von einer begründeten Annahme desselben nicht gesprochen werden.

Antinomie der Modalität: Thesis: Die Dinge an sich sind möglich, ja wirklich, ja notwendig. Beweis: Sie ermöglichen unsere Erfahrung. Antithesis: Das Ding an sich hat keines jener Prädikate, da diese sämtlich Kategorien sind. Anmerkung: Es ist aber auch nicht unmöglich und unwirklich, da dies ebenfalls Kategorien sind.

Lösung der vier Antinomien: Das Ding an sich als Eins-Vieles, *ποιόν* — *ὅποιον*, Grund-Ungrund, Möglich-Unmögliches ist ein mit so viel Widersprüchen behaftetes Unding, daß ein Denken, welches darauf geführt hat, selbst widersprechend und jedes Wahrheitsgehaltes bar sein muß.

Platon verwies die Sophisten bei ihrer Kunst, das Ja zum Nein und aus beiden ein Ja-Nein zu machen, auf ein Rätsel des Panarkes, das bei den attischen Kindern gangbar war: Ein Mann, der kein Mann war, warf und warf nicht einen Stein, der kein Stein war, auf einen Vogel, der kein Vogel war; und auf einem Baume saß, der kein Baum war. An diesen Verschnittenen, der einen Bims-

stein auf eine im Rohr sitzende Fledermaus warf und sie nicht traf[1]), kann wohl das Ding an sich gemahnen, ein echtes sophistisches Ja-Nein.

Das hehre Gebilde, das hinter Platons leuchtender Stirn entsprungen war, die Idee erscheint hier in der tiefsten Erniedrigung; der transzendentale Idealismus ist nicht bloß unechter Idealismus, sondern der Antipode des echten; in sich widersprechend, schließt er die beiden dem Idealismus gegnerischen Grundanschauungen, den Nominalismus und den Monismus in sich; läßt Kant die Dinge an sich gelten, so kommt er der ganzen Anlage seiner Doktrin nach in das nominalistische Fahrwasser der Engländer; hält er sich an das eine Ding in sich, so treibt er Spinoza zu, denn dieser eine, qualitätslose Ungrund als Urgrund gefaßt, ist die absolute Substanz des Amsterdamer Sophisten.

4. Es liegt in der Natur der Sache, daß Kants Aussagen über einen so widersprechenden Begriff, wie das Ding an sich, schwankend und wechselnd sind; nicht bloß, daß er sich in den verschiedenen Schriften der kritischen Periode verschieden äußert, sondern in einer und derselben durchlaufen die Prädikate, die er ihm gibt, eine ganze Skala vom Nichts an bis hinauf zum besseren Selbst des Menschen. Eine ausdrückliche Erklärung, daß das Ding an sich Nichts sei, gibt er zwar nicht, aber wenn er den Begriff desselben „gar nicht positiv" nennt[2]) und ebenso „gänzlich leer von allen Grundsätzen der Anwendung"[3]), so trifft dies doch nur auf das Nichts zu. Er verbietet, das Was dieses Begriffes irgend bestimmen zu wollen, eliminiert also die essentia dieses ens, aber er spricht diesem nicht einmal das esse zu, da er behauptet, daß „dessen objektive Realität auf keine Weise erkannt werden kann"[4]), womit wir auch nur auf das Nichts verwiesen werden. Freilich nennt er den „transzendentalen Gegenstand", d. i. das Ding an sich „ein Etwas", von dem aber nicht einmal die Möglichkeit ein-

[1]) Schol. Plat. Rep. V, p. 479 c. in der Platonausgabe von Baiter, Orelli und Winckelmann, S. 930 a. — [2]) W. III, S. 218 Anm. — [3]) Das. S. 224. — [4]) S. 221.

zusehen ist[1]). Wenn er erklärt: „Der Begriff eines Noumenon ist bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken und also nur von negativem Gebrauche"[2]), so liegt darin, daß er das Noumenon nicht einmal als eigentlichen Begriff gelten läßt. Etwas mehr räumt er ein, wenn er offen läßt, daß es noch eine andere Anschauungsart gebe, die intellektuelle, „die aber nicht die unserige ist" und daß für diese das Noumenon von positiver Bedeutung wäre[3]). Dann wäre dieses nur für unser Erkennen dunkel und unbestimmt, aber real und einem höheren Erkennungsvermögen vorstellbar. Das Verfolgen dieses Gedankens würde zu Aristoteles' Ausspruch führen, daß sich unsere Erkenntniskraft zu dem von Natur Hellsten verhält, wie die Augen des Nachtgevögels zum Lichte[4]), allein damit wäre der kantische Standpunkt verlassen.

Etwas näher kommt uns das rätselhafte Wesen, wenn es als Gegensatz zu den Erscheinungen, also den Dingen für uns auftritt. Es wird eingeräumt, daß „etwas, was im transzendentalen Verstande außer uns sein mag, die Ursache der äußeren Anschauungen" sei[5]), obzwar es „weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen ist"[6]). Damit wird zugestanden, daß uns die Dinge an sich affizieren, und sie erhalten hierdurch die Prädikate der Realität und der Ursächlichkeit. In der zweiten Ausgabe der Kritik ist eine „Widerlegung des Idealismus" eingeschaltet, welche gegen Descartes' und Berkeleys Zweifel an der Realität der Sinnendinge gerichtet ist; und daselbst wird das Bewußtsein auf das Beharrliche in der Wahrnehmung zurückgeführt, wobei bemerkt wird: „Die Wahrnehmung dieses Beharrlichen ist nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich; folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich[7])." Diese

[1]) W. III, S. 221. — [2]) Das. — [3]) Das. S. 219. — [4]) Met. II, 1, 3, Bd. I, §. 36, 3 a. E. — [5]) Kritik d. r. V. I. Ausgabe im vierten Paralogismus. W. III, S. 600. — [6]) Das. S. 604. — [7]) Das. S. 198.

Dinge außer uns sind nun zwar nicht die Dinge an sich, sondern die empirischen, also die Dinge für uns, allein diesen wird doch ein Rückhalt gegeben, der sie von den Vorstellungen der Dinge unterscheidet, so daß die ganze Darlegung die Noumena positiver erscheinen läßt.

Weit mehr ist dies bei der Auflösung der dritten Antinomie der Fall. Hier wird von dem transzendentalen Gegenstande, der dem Dinge zugrunde liegen muß, ausdrücklich erklärt, daß „nichts hindert" ihm auch eine Kausalität beizulegen, die nicht Erscheinung ist[1]). Er ist im Menschen eben der intellegible Charakter, der über der Naturgesetzlichkeit steht und Wirkungen ausüben kann, was freilich alles nur problematisch zugelassen wird.

Die Stellen der Vernunftkritik, in denen Kant stillschweigend und unbewußt die Positivität und Realität der Noumena anerkennt, ist ungleich größer. Der ganze transzendentale Apparat ist ja ein Noumenon, über das uns Kant belehrt, von dem er also Erkenntnis hat. Dies Erkennen ist kein sinnliches, wer etwas darüber aussagt, spricht von etwas Übersinnlichem, Intellegiblem. Wenn Kant die moralische Freiheit immer noch als etwas Problematisches hinstellt, so behauptet er die Spontaneität des Verstandes assertorisch[2]); es gibt also etwas Intellegibles im Menschen, ein Übersinnliches, doch Erkennbares, ein Objekt der Analyse, so positiv und real, daß ein ganzes System darauf gebaut werden kann. Auch die Gutheißung der Logik, deren „sicheren Gang von den ältesten Zeiten her" Kant anerkennt, involviert die Anerkennung von intellegiblen Inhalten[3]). So arbeitet er unausgesetzt mit Noumenen und es fehlte nur, daß er sich dessen bewußt geworden wäre. Er wirft die Fragen auf: Wie ist Mathematik, reine Naturwissenschaft, Metaphysik möglich[4])? aber leider nicht die Frage: Wie ist Logik möglich? wozu doch die schon damals drohende Aufsaugung derselben durch die Psychologie hätte Anlaß geben können. Die Antwort

---

[1]) W. III, S. 374. — [2]) Das. S. 82 u. f. — [3]) Vgl. unten §. 106, 6. — [4]) Prolegomene §. 6. W. IV, S. 29 f.

30*

hätte nur die sein können: Logik ist nur möglich, wenn es Denkinhalte gibt, die von den Denk-akten unterschieden sind, d. h. wenn es ein intellegibles Objekt, ein Noumenon gibt, welches das Denken zu erfassen sucht. Wäre Kant dessen inne geworden, so hätte sich ihm das Rätsel der Noumenen gelöst, aber er hätte zugleich die Vernunftkritik ins Feuer geworfen.

5. In den nach 1781 erschienenen Schriften tritt die wachsende Geneigtheit Kants hervor, die Dinge an sich höher zu veranschlagen und bestimmter zu fassen, als in der in jenem Jahre erschienenen ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

In den Prolegomenen von 1783 sagt Kant, daß „die Forscher der reinen Vernunft schon von den ältesten Zeiten der Philosophie her" neben den Erscheinungen, phaenomena, noch besondere Verstandeswesen, noumena, welche eine Verstandeswelt ausmachen sollten, annehmen und fährt fort: „In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. Art, wie unsere Sinne von diesem unbekannten Etwas affiziert werden, erkennen [1])."

In der „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" 1785 wird die sittliche Welt als ein „Reich der Zwecke" bezeichnet und dieser Begriff ein „sehr fruchtbarer" genannt. Er ist die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze [2]); damit wird über die Konzession eines intellegiblen Charakters im Individuum weit hinausgegangen; wir haben ein ganzes intellegibles System, ein Reich, einen sittlichen Kosmos, der doch wieder einen natürlichen als Gegenstück verlangt, wie denn auch in diesem Zusammenhange von „Naturzwecken" als objektiven gesprochen wird, was alles ohne reale Dinge an sich ganz unmöglich ist.

---

[1]) Prolog. §. 32. W. IV, S. 63. — [2]) W. IV, S. 281.

Die zweite Ausgabe der „Kitik der reinen Vernunft“ 1787 läßt die Dinge an sich in noch günstigerem Lichte erscheinen. Kant lehnt es ab, seine Doktrin mit der Anschauung Berkeleys zusammenzustellen; er legt daher hier die vorher erwähnte Partie: „Widerlegung des Idealismus“ ein und sagt in der Vorrede: „Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer und (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen, selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können[1].“ Er bekämpft den „empirischen Idealismus“ Berkeleys, der die Sinnendinge zu unseren Vorstellungen macht, denen also durch diesen Einspruch eine von uns unabhängige Realität eingeräumt wird; Kant will seine eigene Lehre „transzendentalen Idealismus“ genannt wissen, der zugleich „empirischer Realismus“ sei. Damit wird freilich der Hauptpunkt wieder in den Schatten gestellt, denn nur ein „transzendentaler Realismus“, d. h. eine Anschauung, welche das Reale als den immanenten Erkenntnisprozeß überschreitend zugibt, kann einen wirklichen Rückhalt gegen Berkeleys Lehre gewähren. Ein wirklicher Wechsel der Ansicht liegt in der zweiten Auflage nicht vor; in beiden herrscht das gleiche Gewirr von Widersprüchen; die Subjektivierung der Wirklichkeit wird durch die gelegentlichen Versicherungen, daß es Dinge gibt, nicht wieder gut gemacht. Mehr wird dem Intellegiblen in der „Kritik der praktischen Vernunft“ eingeräumt. Das moralische Gesetz gibt „ein dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt. Das Gesetz der Autonomie ist „das

---

[1]) W. III, S. 29*.

Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt, deren Gegenbild in der Sinnenwelt, aber doch zugleich ohne Abbruch der Gesetze derselben, existieren soll. Man könnte jene die urbildliche (natura archetypa), die wir bloß in der Vernunft erkennen, diese aber, wie sie mögliche Wirkung der Idee der ersteren, als Bestimmungsgrundes des Willens, enthält, die nachgebildete (natura ectypa) nennen. Denn in der Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen psychischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt als einem Ganzen vernünftiger Wesen zu erteilen[1])."

Ganz ausdrücklich wird die Kausalität auf das Übersinnliche anwendbar erklärt, da „im Begriffe eines Willens der Begriff der Kausalität schon enthalten"[2]) ist. Zwar ist der Begriff einer empirisch unbedingten Kausalität leer und „ich habe keine Anschauung, die ihm seine objektive Realität bestimmte, aber er hat nichtsdestoweniger wirkliche Anwendung, die sich in concreto in Gesinnungen oder Maximen darstellen läßt"[3]). Es fällt hier, sozusagen, von der Glorie des autonomen Pflichterfüllers ein Reflex auf das Ding an sich; die Welt, die jener aus sich spinnt, ist eine Überwelt mitten in der Sinnenwelt. Es wird aber damit auch die in der „Kritik der reinen Vernunft" vorgenommene Isolierung des Erkenntnisvermögens aufgehoben; da wurde immer nur unser Weltbild betrachtet, jetzt erscheint die Welt als die Stätte des Wirkens; ihre Gegenstände werden nicht bloß gegeben, sondern zum Teil von uns gemacht. Denn „das Begehren ist das Vermögen eines Wesens, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein"; das Vermögen aber, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln, ist Leben"[4]). Also schon das lebende Wesen ist nicht bloß als Träger von Begehrungen ein Intellegibles, sondern stellt Dinge an

[1]) W. V, S. 46. — [2]) Das. S. 58. — [3]) Das. S. 59. — [4]) W. III, S. 9*.

sich her, die seinem Erkennen als Erscheinungen vorkommen. Die Außenwelt als Feld unserer Betätigung erscheint nun in ganz anderem Lichte als bei der Erkenntniskritik, ihre Subjektivierung ist nicht so leicht vorzunehmen, der Gegenstand unserer Arbeit zeigt uns einen Widerstand, der dem Gegenstande der Erkenntnis nun auch nicht abgesprochen werden darf. Sollen wir mit dem Dinge etwas machen können, so müssen sie uns etwas sagen können und zwar etwas Verständliches, und dürfen nicht bloß als „Mannigfaltiges der Empfindung" durcheinander schreien; wer die Dinge bearbeitet, muß einigermaßen ihr Wesen kennen.

Das konnte Kant zur Revision seines ganzen Unternehmens einen nachdrücklichen Anlaß geben, sich darauf zu besinnen: daß man im Bereiche des Handelns das empirische und intellegible Element nicht mit anderem Maße messen dürfe, als im Bereiche des Erkennens, weil Handeln und Erkennen Betätigungen eines und desselben Lebens sind.

Es ist oft gedankenlos gesagt und nachgesagt worden, Kant habe in seiner praktischen Philosophie die Lücken, welche seine Erkenntniskritik gerissen, wieder geschlossen; in Wahrheit halten die Flicken nicht auf dem zerrissenen Rocke, sondern zeigen höchstens, aus welchem Stoffe der Rock hätte gemacht sein sollen.

6. In der „Kritik der Urteilskraft" 1790 tritt Kant an das Ding an sich von anderer Seite heran. Schon in dem Hauptwerke hatte Kant von einer „intellektuellen Anschauungsart, die nicht die unserige ist", gesprochen[1]), welche auf das Intellegible unmittelbar geht. Diesen Gedanken führt er bei der Erörterung des Zweckbegriffes weiter. Wenn wir einen Gegenstand vom Gesichtspunkte des Zweckes ansehen, so fassen wir das Ganze vor den Teilen ins Auge, wenngleich dieses, mechanisch angesehen, erst aus deren Zusammenfügung entsteht[2]); wir blicken auf die „innere Form" des Dinges, die eben vom Zwecke bestimmt wird[3]); dies

[1]) W. III, S. 219. — [2]) W. V, S. 385. — [3]) Das. S. 390, 448 usw.

tritt am deutlichsten bei dem organischen Wesen hervor: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist[1]." Vom mechanischen Standpunkte ist ein solches Produkt nicht zu verstehen; dieser ist aber die unseres Verstandes, der auf den nexus effectivus geht, also den nexus finalis nicht überblickt; beide Arten der Kausalverknüpfung sollten besser als die der realen und der idealen Ursachen bezeichnet werden[2]. Für unser Vorstellen ist der Zweckbegriff ein regulatives Prinzip, das wir heranziehen, wenn wir einen Gegenstand nicht aus realen Ursachen erklären können; er soll dem Mangel unseres Erkenntnisvermögens abhelfen, welches „zwei heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren"[3], einbefaßt. „Wäre unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche; Begriffe (die bloß auf die Möglichkeit eines Gegenstandes gehen) und sinnliche Anschauungen (welche uns etwas geben, ohne es dadurch doch als Gegenstand erkennen zu lassen) würden beide wegfallen[4]." „Man kann sich auch einen intuitiven Verstand (negativ, nämlich bloß als nicht-diskursiven) denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besonderen und so zum Einzelnen (durch Begriffe) geht", sondern vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besonderen[5].

Hier hätte Kant, der dem Begriffe des tätigen Verstandes nirgend näher kommt als an dieser Stelle, den Antrieb zu einer gründlichen Revision seiner Lehre gewinnen können. Er mußte sich sagen, daß bei Kunst- oder Kulturprodukten das Erkennen des Dinges aus dem Zwecke ein alltäglicher Vorgang ist; daß jeder, der weiß, was ein Messer, ein Beil, ein Buch ist, den „anschauenden Verstand" anwendet, die „innere Form" des Gegenstandes aus dessen Zweck, die Teile aus dem Ganzen begreift, daß aber dieser Zweck nicht lediglich ein regulatives Prinzip ist, sondern das konsti-

---

[1]) W. V, S. 388. — [2]) Das. S. 385. — [3]) Das. S. 414. — [4]) Das. S. 414. — [5]) Das. S. 419 u. 420. Der restringierende Zusatz in der Klammer ist in der zweiten Ausgabe von 1793 hinzugekommen.

tutive ist. Diese Erwägung mußte die Frage wachrufen, ob wir nicht auch den Naturwesen einen wenigstens immanenten Zweck, der Selbst- und Arterhaltung, als konstitutives Daseinselement zusprechen dürfen, woran Kant anstreift[1]) und ob wir ihnen nicht eine „innere Form“ und damit eine „ideale Ursache“ geradezu zuschreiben, also uns auch ein intuitives Verstehen derselben zusprechen dürfen. Dann hätte der Verstand sein reales Objekt gefunden und wären die beiden heterogenen Stücke der Erkenntnis in ein befriedigendes Verhältnis getreten.

Nicht weniger realistisch äußert sich Kant in dem Aufsatze, den er ursprünglich zur Einleitung der „Kritik der Urteilskraft“ bestimmt, aber zurückgelegt hatte. Es heißt dort: „Die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besonderen Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur spezifiziere sich selbst nach einem gewissen Prinzip (oder der Idee eines Systems) nach der Analogie des Gebrauches dieses Wortes bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Spezifikation gewisser roher Materien reden. Nun ist klar, daß die reflektierende Urteilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu klassifizieren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur spezifiziere selbst ihre transzendentalen Gesetze nach irgend einem Prinzip. Dieses Prinzip kann nun kein anderes als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urteilskraft selbst sein, in der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft anzutreffen und sie unter empirische Begriffe (Klassen) und die unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen und so zu einem empirischen Systeme der Natur gelangen zu können[2]).“ Mehr kann ein Aristoteliker nicht verlangen; ist der Allgemeinbegriff die Materie, so ist das *εἰδοποιόν*[3]) die Form, beide aber sind Daseinselemente,

---

[1]) W. V, S. 387. — [2]) W. IV, S. 385. — [3]) Ar. Eth. Nic. X, 3, p. 1174.

intellegible Inhalte, welche unser Klassifizieren nur abbildet, indem es die universalia post rem nach den universalia in re gestaltet; das Wort transzendental erhält dann seine objektive Bedeutung wieder; wir stehen wieder auf dem Boden der gesunden Vernunft und begreifen nur nicht, wie der so sprechende Philosoph eine Vernunftkritik schreiben konnte. Rosenkranz sagt treffend: „Kant ward der Wiedererwecker der aristotelischen Entelechie: er schied die äußere Zweckmäßigkeit von der inneren“ und „Er ging so weit, als man von dem Schöpfer eines philosophischen Systems nur erwarten kann, der gegen sich selbst eine halb bewußte Polemik eröffnet, gegen die er jedoch, seinen legitimen Standpunkt zu retten, selbst wieder polemisiert“ [1]). Wir sollten meinen, daß einem Systematiker das „halbbewußte Vorgehen“, die Polemik gegen sich selbst und das ungewollte Erneuern von Gedanken, die er ins Gesicht bekämpft, recht übel ansteht, da all dies vielmehr das Treiben der Sophisten charakterisiert.

Mehr als Anläufe zur Selbstberichtigung können wir bei Kant nicht erwarten; die Kritik hatte den Restbestand von ontologischen Begriffen so zersetzt, daß hier kein Wiederaufbau möglich war; die Fixierung des idealen Daseinselementes hätte die transzendentale Dialektik in Frage gestellt und zur Anerkennung der Ideen von Gott, Kosmos und Seele geführt, deren Beseitigung dem kantischen Autonomismus nun einmal die Hauptangelegenheit war.

In der Weiterbildung der kantischen Lehre hat gerade der „intuitive Verstand“ eine große Rolle gespielt; in ihm haben die „intellektuale Anschauung“ Schelligs und das „reine Denken“ Hegels ihre Wurzel, in denen der tätige Verstand freilich zur Geltung kommt, aber nicht der aristotelische, sondern der averroistische, der bei Kant selbst als ein möglicher intellectus archetypus am Horizonte auftaucht [2]). Die Spekulation trieb auf zu hohen Wogen, um die einfachsten, nächstliegenden Korrekturen vorzunehmen; um

---

[1]) Geschichte der kantischen Philosophie, S. 240 u. 245. — [2]) W. V, S. 421.

das nominalistische Element in Kant zu überwinden, stürzte man sich in einen exzessiven Realismus, wofür seine Kategorienlehre präludierte. —

Bei der Säkularfeier von Kants Todestag, 1904, stellten Zeitungsredaktionen an einige Kantverehrer die Anfrage, welches seiner Werke das unsterblichste sei, und erhielten von mehreren die Antwort: Die Kritik der Urteilskraft. Sie ist aber zugleich das am wenigsten kantische Werk, und es liegt in jenem Urteil überraschenderweise das Geständnis: Kant ist um so verdienter, je weniger er Kant ist. Schopenhauer hatte gesagt, die kantische Betrachtungsweise sei „der entfremdetste Blick, der jemals auf die Welt geworfen worden“ [1]). Es ist zugleich ein Blick, welcher der Welt und dem Denken entfremdet. So ist es bezeichnend, daß das Werk, welches einigermaßen aus diesem Banne heraustritt, als das lebensfähigste angesehen wird.

---

[1]) W. IV, S. 199.

§. 104.

## Die Subjektivierung der Moralprinzipien.

1. Der autonome Verstand ist das Prinzip der kantischen Erkenntnislehre, wenn er auch nicht ausdrücklich als solches bezeichnet wird, der **autonome** Wille ist erklärtermaßen das der kantischen Moral. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" 1785 beginnt mit der Erklärung: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein **ein guter Wille**... Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorausgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. **an sich gut**[1])." Der Wille ist „das Vermögen, nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln", und „da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfordert wird, so ist der Wille nichts anderes als **praktische Vernunft**"[2]). Der gute Wille muß das **höchste Gut** sein[3]). „Die **Autonomie** des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten, alle „**Heteronomie** der Willkür" gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen[4])." Die Autonomie ist „der Grund der **Würde** der menschlichen und jeder vernünftigen Natur"[5]).

---

[1]) W. IV, S. 241 u. 242. — [2]) Das. S. 260. — [3]) Das. S. 244. — [4]) W. V, S. 35. — [5]) W. IV, S. 284.

Kant greift bei seinem Subjektivierungswerke von vornherein hoch hinauf, denn der gute Wille ist ein christlicher Moralbegriff, die εὔνοια, bona voluntas des Neuen Testaments. Der hl. Thomas sagt: Ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, ex mala malus[1]). Gut aber ist der Wille durch seine Teilnahme am Guten, durch seine Erfüllung damit, gerade wie die Erkenntnis wahr ist durch Teilnahme am Wahren. „Nec bonitas sine ratione boni", sagt Tertullian und Thomas: „Das Gute heißt so vermöge seiner Ähnlichkeit mit der göttlichen Güte, die ihm innewohnt, die dem Wesen nach (formaliter) seine Güte ist[2])." Kants Nominalismus läßt ein Gutes, an dem der gute Wille Anteil sucht, natürlich nicht zu, und seine Erkenntnislehre, welche das Wahre in die erkennende Tätigkeit aufgelöst hat, weist seiner Moral den Weg: nicht das Gute macht den Willen gut, sondern der autonome Wille statuiert das Gute. Doch setzt er voraus, daß seine Leser hier stutzen werden, und er nennt es „ein Paradoxon der Methode in einer Kritik der praktischen Vernunft, daß nämlich der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anscheine nach sogar zum Grunde gelegt werden müßte), sondern nur (wie auch hier geschieht) nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse" [3]). Das Bedenken behebt er dadurch, daß das den Willen normierende Gut ein Gegenstand sein müßte, und aus einem solchen kein Gesetz a priori folgen könnte, somit der Probierstein des Guten und Bösen in unserem Gefühle der Lust und Unlust gesucht werden müßte, was zu einem unannehmbaren Eudämonismus führte[4]). Aus der Notwendigkeit und Allgemeinheit des Sittengesetzes wird dessen formaler Charakter und aprioristischer, d. i. subjektiver Ursprung ganz analog gefolgert, wie dies bei den Kategorien geschah; wie bei diesen ein intellegibles, die Erkenntnis bestimmendes Objekt beseitigt wurde, so hier ein intellegibler, das Handeln normierender

[1]) Sum. theol. I, 48, 6; vgl. Bd. II, §. 73, 1. — [2]) Ibid. 6, 4; Bd. II, §. 70, 2. — [3]) W. V, S. 66. — [4]) Das. S. 67.

Inhalt. Das aut-aut, auf welches uns Kant hinzutreiben sucht, ist hier: ein von außen kommendes Gebot ohne allgemeine Gültigkeit, materialer Natur, auf Erreichung äußerer Zwecke gerichtet und letztlich nur an unserem Gefallen und Mißfallen zu bemessen, und: ein von innen kommendes, notwendig und allgemein verpflichtendes, formales, das Gute und Böse statuierendes Gebot.

Die Innerlichkeit der Moral festzustellen, mag mit ein Antrieb von Kants Betrachtungen sein; er stellt ihr die Äußerlichkeit der legalen Korrektheit entgegen[1]); das starre Gesetz soll, sozusagen, in das flüssige Gold der moralischen Gesinnung umgesetzt werden. Allein sein Autonomismus hat eine solche Glühhitze, daß das Metall verdampft, d. h. das verinnerlichte Gesetz zum selbstgegebenen wird. Bei Kant schreitet die Verinnerlichung des Gesetzes, wie sie wirklich bei dem moralisch Handelnden im Gegensatze zu dem nur legal Vorgehenden stattfindet, bis zur Resorption des Gesetzes durch das Subjekt vor. Der Echt-sittliche identifiziert sich mit dem Gesetze, der kantische Tugendheld identifiziert das Gesetz mit sich; gerade wie der wirklich Erkennende sich den Dingen angleicht, der Transzendentalphilosoph die Dinge seinen Erkenntnisformen.

Bei der Subjektivierung der Seinsprinzipien ließ sich der Gedanke, daß wir ja am Gottesbegriff einen nicht der Sinnlichkeit entstammenden und doch notwendig und allgemein geltenden Erkenntnisinhalt haben, leichter zurückschieben, in der Moral mußte sich der darauf fußende Einwand mit größerem Gewichte geltend machen: das göttliche Gesetz bindet notwendig und allgemein und erwächst aus keiner Materie des Wollens, entspricht also dem, was Kant vom Gesetze verlangt, und der ihm sich konformierende Wille ist gut und doch nicht heteronom. Dem gegenüber statuiert nun Kant das autonome Prinzip mit der ihm eigenen Gewaltsamkeit und Sophistik. „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür

---

[1]) W. V, S. 124; W. VII, S. 16 u. f.

erkennt; auch sagt er von sich selbst: Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut; niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet). Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriffe eines freien Willens unzertrennlich verknüpft wird[1]." Das heißt also: Unser Wille statuiert das Gute, unsere Vernunft malt sich ein Ideal desselben aus und dieses ist zugleich der Farbentopf, mit dem ein metaphysisches Ideal von Vollkommenheit hergestellt wird. Die Religion ist bei Kant bestenfalls der Resonanzboden, von dem die Gebote der autonomen Vernunft wiederhallen; aber der sittliche Selbstherr weiß sehr gut, daß der Schall nicht von da kommt, sondern von ihm selbst ausgeht. „Religion ist Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote nicht als Sanktionen, das ist willkürlicher, für sich zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst, die aber dennoch als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen[2]." Dieses: müssen, welches Kant dem religiösen Bewußtsein als Bettelgroschen hinwirft, ist eine falsche Münze; es ist nicht moralisch zu verstehen als: sollen, denn dann wäre das höchste Wesen der Grund der Verbindlichkeit; aber auch nicht logisch, so daß aus dem Vorhandensein der Religion Gottes Dasein zu erschließen wäre, denn das duldet die transzendentale Dialektik nicht; es ist ein Wort, hingesetzt für solche, die gewisse Vorstellungen nicht missen möchten und, räumen wir ein, zur Selbstbeschwichtigung.

Eines der stärksten Stücke der kantischen Gewaltsamkeit ist der Nachweis, daß die Aufstellung des göttlichen Gesetzes als Moralprinzip in dieselbe Kategorie gehört wie das Lustprinzip Epikurs[3]). Die heteronomen, also ungültigen Moralprinzipien teilt Kant in empirische und rationale ein, von denen die ersteren auf das Prinzip der Glückseligkeit zurückgehen, also abzu-

---

[1]) W. IV, S. 256. — [2]) W. V, S. 135; vgl. W. VII, S. 299. — [3]) W. IV, S. 200 f.; W. V, S. 43 f.

weisen sind, die letzteren dagegen auf dem Begriffe der Vollkommenheit fußen; sie sind ihm ebenfalls unbrauchbar, denn entweder wird die Vollkommenheit als eine Beschaffenheit des Menschen gedacht, dann ist sie die Tauglichkeit zu allerlei Zwecken, Talent, Geschicklichkeit, mithin nur ein Mittel des guten Willens, nicht dessen Prinzip; wird dagegen die Vollkommenheit als Substanz gefaßt, also darunter Gott verstanden, so verfallen wir in den Eudämonismus zurück: „weil der Wille Gottes, wenn Einstimmung mit ihm ohne vorhergehendes, von dessen Idee unabhängiges praktisches Prinzip zum Objekte des Willens genommen, nur durch die Glückseligkeit, die wir davon erwarten, Bewegsursache desselben werden könnte." Jener erste Begriff der Vollkommenheit, — bei dem Kant die Wolffschen Bestimmungen vorschweben, den er aber auch bei den Stoikern finden will — ist zwar „leer und unbestimmt", aber doch „besser als der theologische Begriff, die Moral von einem göttlichen, allervollkommensten Willen abzuleiten, nicht bloß deswegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unseren Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können, sondern weil, wenn wir dies nicht tun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel in Erklären sein würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Nacheifers verbunden, zu einem System der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlagen machen müßten." Furcht vor der Gottesfurcht möchte man dieses Motiv nennen; man wird an die terribilis auctoritas gegenüber der mera et simplex ratio erinnert, mit der die manichäischen Sophisten den jugendlichen Augustinismus schreckten [1]).

So ergibt sich denn Kant die Tabelle, in welcher er „die materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit" zusammenfaßt: I. subjektive, 1. äußere, a) der Erziehung (nach Montaigne), b) der bürgerlichen Verfassung (nach Mandeville), 2. innere: a) des

---

[1]) Bd. II, §. 62, 2 a. E.

physischen Gefühls (nach Epikur), b) des moralischen Gefühls (nach Hutcheson; II. objektive, 1. innere: Der Vollkommenheit (nach Wolff und den Stoikern), 2. äußere: des Willens Gottes (nach Crusius und anderen theologischen Moralisten[1]). Daß hinter Crusius, dem mutigen Leipziger Theologen, der in jener Zeit das Gesetz Gottes als Moralprinzip hinzustellen wagte[2]), die ganze Christenheit steht, die von diesem Prinzip siebzehn Jahrhunderte gelebt hatte, macht Kant nicht das geringste Bedenken bei dieser Zusammenstellung; ebensowenig Epikurs und Wolffs Prinzipien die Innerlichkeit also einen Vorzug vor dem christlichen zuzusprechen, welches somit neben Mandevilles Prinzip[3]) seine Stelle erhält.

Mit gleicher Leichtfertigkeit geht Kant über die Frage hinweg, welche psychologischen Vermittelungen zwischen der gebietenden und der gehorchenden Seelenkraft vorliegen mögen. „Der verpflichtende Wille ist unser Wille[4])", der in Pflicht genommene natürlich auch; der Mensch spielt also im sittlichen Handeln zwei Rollen: Die des strengen Gebieters und die des gehorsamen Dieners, und wir sind begierig, über diesen Maskenwechsel etwas zu erfahren. Er vollzieht sich in demselben dunkeln Raume, in welchem das Naturgesetz und die Freiheit sich verständigt haben[5]); das Noumenon übernimmt es, das Erforderte zu leisten. Der Mensch als Noumenon gibt sich das Gesetz, der Mensch als Phänomenon empfängt es[6]). Die Schwierigkeit, daß Noumenon und Phänomenon genau derselbe Realbestand sind, nur von verschiedenen Seiten angesehen, daß somit der gehorchende Mensch nur für die anderen da ist, während der gebietende der Mensch für sich ist, drückt Kant nicht im geringsten.

Auf so gebrechlichen Stützen steht das kantische Riesengebilde des Übermenschen, wenn wir diesen Ausdruck des modernsten Autonomismus antizipieren dürfen: Ich bin mir selbst Gesetz; kein Herr über mir, nur in mir; soll ich gehorchen, so muß ich mir

[1]) W. V, S. 43. — [2]) Über Crusius Moral vgl. Anton Seitz: „Die Willensfreiheit in der Philosophie des Christian August Crusius gegenüber dem Leibnitz-Wolffschen Determinismus", 1899. — [3]) Oben §. 97, 4. — [4]) W. VI, S. 276. — [5]) Oben §. 102, 5. — [6]) W. VII, S. 222.

dabei selbst befehlen; habe ich Pflichten, so muß ich mir sie selbst auflegen; die Sittlichkeit ist eine Sache, die jeder mit sich selbst abzumachen hat; der Pflichterfüllende zahlt nur Schulden an sich selbst, der Tugendheld ist „jenseits von gut und böse", denn sein Wille hat die Befugnis, beides zu stempeln. Das Wort Eritis sicut dii, scientes bonum et malum wird noch überboten, denn hier heißt es: statuentes bonum et malum, und nicht einmal die Mehrzahl ist an der Stelle: jeder für sich ist statuens, nicht bloß ein Selbstherrscher in der sittlichen Welt, sondern selbst eine solche Welt, zum Makrokosmos aufgebläht. Aber der Koloß hat tönerne Füße; die transzendentale Dialektik flüstert ihm zu, daß seine stolze Innenwelt mitsamt dem Pflichtgedanken doch nur eine in stetem Flusse begriffene Erscheinung ist, und er kann nichts erwidern, wenn ihm jemand sagt, daß er nur ein Pflichtenträumer sei.

2. Also gut kann nur sein, was aus uns kommt, wozu wir uns bestimmen, worauf uns innere Regungen weisen. So weit ist Kant auf Rousseaus Wegen, aber dessen weichlicher, selbstschwelgerischer Autonomismus ist nicht der seine; er nimmt darauf Bedacht, einen scharfen Strich zu ziehen zwischen echten und unechten inneren Antrieben. Die echten will er an dem Merkmale des gebietenden Auftretens erkennen; nicht alles, was sich in mir regt, ist gut, sondern nur, was sich als Gebot ankündigt: gut ist, was ich mir gebiete; der Antrieb, welcher im Imperativ spricht, ist der sittliche. Dieser Imperativ ist nicht hypothetisch, wie jene, welche eine Handlung als Mittel zur Erreichung eines Zweckes vorschreiben, sondern kategorisch, die Handlung für sich selbst als objektiv notwendig hinstellend [1]. Durch das Merkmal des Gebietens hofft Kant die sittlichen Antriebe von den übrigen genügend zu unterscheiden, er hilft aber dadurch nach, daß er die nicht gebietend auftretenden Antriebe dem unteren Begehrungsvermögen zuweist [2]. In ihnen sprechen nur die Neigungen, in dem imperativischen dagegen die Pflicht; jene können zwar Prinzipien des Willens abgeben, aber

---

[1] W. IV, S. 262. — [2] W. V, S. 23.

nicht ein praktisches Gesetz; jene sind von subjektiver, diese von objektiver Geltung.

Hier kann Kant seinen gefälschten Objektsbegriff auf das beste verwenden: Objekt wird etwas für die Erkenntnis dadurch, daß es alle erkennen; objektiv=sittlich, d. i. Gesetz ist, was sich alle gebieten: die Allgemeinheit verbürgt die Gültigkeit, ist deren Quelle; ein Realbestand als Ursache des allgemeinen Vorstellens gilt für ebenso überflüssig wie eine Norm über dem allgemeinen Wollen; die Universalien sind eben selbst real. Dieser Realismus ist in der Moral nun noch exzessiver als in der Erkenntnislehre. In dieser empfangen die Begriffe ihr Material von den Anschauungen, in der Moral wird jeder materiale Beweggrund des Handelns verpönt; es gibt bei Kant im sittlichen Handeln keine Willensinhalte, denn sie würden durch Gegenstände bestimmt sein, also heteronomes Wollen mit sich bringen. Hier muß also das Allgemeine das Besondere ganz und gar erzeugen, die Form muß ihren Inhalt selbst herstellen; mit der der Erkenntnislehre analogen Auffassung, daß im sittlichen Handeln ein von außen gegebener Stoff geformt würde, glaubte Kant jedenfalls, dem autonomistischen Grundgedanken nicht genug zu tun.

Die Form des Sittlichen, das Selbstgebot, erzeugt dessen Inhalt, wenn es ins allgemeine erhoben wird: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ [1]): heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft; in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ist die Fassung die: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte [2]).“ Vor einen Entschluß gestellt, erkennen wir die sittliche Handlungsweise daran, daß wir sie verallgemeinert denken können, während sich die unsittliche, allgemein gesetzt, selbst zerstört. Als Beispiele führt Kant einen Unglücklichen an, der die Selbstmordsgedanken durch den Einblick in den Widerspruch überwindet, daß er aus Selbstliebe zur

---

[1]) W. V, S. 32. — [2]) W. IV, S. 269.

Selbstvernichtung zu greifen in Gefahr stehe; ferner einen Geschäftsmann, der gern Geld aufnehmen möchte ohne Aussicht, es zurückerstatten zu können, und der sich ein solches Tun, ins Große gezeichnet, vorhalten soll, um zu sehen, daß damit alles Versprechen und Vertrauen aufgehoben würde; ferner einen begabten, aber trägen Jüngling, der zur Ausbildung seiner Talente durch die Erwägung angetrieben werden soll, daß es doch nicht Naturgesetz sein könne, daß alle Talente ungenützt blieben; endlich einen Engherzigen, der sich zu Wohltaten gegen andere durch die Einsicht bestimmen läßt, daß es unmöglich ist, zu wollen, daß Keiner bei den Anderen Beistand finde. Bei diesen Beispielen ergibt die Verallgemeinerungsprobe zur Not ein dürftiges Resultat, mit dem sich aber kein Sittlich-schwankender begnügen würde. Einem Kinde, das im Parke Blumen pflücken möchte, sagt wohl die Mutter: Wie würde der Park aussehen, wenn das jeder täte! aber fügt wohl zu: Er soll so schön bleiben, wie er ist, das Pflanzen der Blumen hat Arbeit gekostet, und sie bringt damit den W e r t d e r S a c h e in Anschlag, der nach Kant ein heteronomes Motiv wäre. Man braucht nicht weit nach anderen Beispielen zu suchen, bei denen ein sinnloses oder falsches Resultat herauskommt. Mit dem Ausbilden des Talentes kann sich auch der Wildschütz ausreden, der dem Bedenken: Was soll werden, wenn alle wildern? ruhig entgegenhalten kann: Es ist Naturgesetz, daß die wenigsten etwas treffen. — Die Antwort auf die Frage des zum Selbstmord geneigten müßte sich auch ein Ehefeind geben: Was sollte mit dem Menschengeschlecht werden, wenn nach meinem Beispiele niemand mehr heiratete und der kategorische Imperativ müßte seine Junggesellenneigungen niederwerfen. Dem S e l b s t b e l ü g e n wird durch diese Verallgemeinerung Tür und Tor geöffnet; es kommt ja alles darauf an, unter welchem Begriff man die Handlung subsummiert und es ist nicht schwer, deren mehrere zu finden und den genehmsten auszuwählen. — Soll man gefundene Sachen dem Verlustträger zurückstellen? Der Appell an ein Naturgesetz führt hier zu nichts; aber vielleicht wird der Nachlässigkeit, wie sie im Verlieren liegt, durch Nichtwiedergeben

gesteuert? Der Maxime, die Leute achtsamer zu machen, kann man sehr wohl allgemeine Geltung wünschen. Soll man auswandern? Nein, wenn es allgemein würde, so würde unser Land leer; aber wenn alle Menschen es täten, würden die leeren Länder wieder voll, also dem Natur-, ja dem mathematischen Gesetze genügt.

In schreiendem Widerspruche aber steht der Appell an das Naturgesetz zu den Beschränkungen, welche die transzendentale Dialektik dem Welterkennen auferlegt. Dem Philosophen wird es verboten, vom Weltganzen zu sprechen, und der sittliche Mensch wird berufen, nach dessen Betrachung seine Entscheidung zu bestimmen. Bei den Stoiker war das Naturgesetz, nach dem sich der Weise zu richten hat, zugleich ein metaphysisches Prinzip; hier ist es als solches abgetötet, soll aber nachträglich bei den Verlegenheiten der Moral gute Dienste leisten.

Dem eifersüchtigen Autonomisten schiebt sich bei seinem Rekurrieren auf das Allgemeine unversehens die schlimmste Heteronomie unter. Nach einem Gesetze — das Wort im guten alten Sinne genommen — darf sich bei ihm sein Wollen nicht richten, denn er ist sich selbst Gesetz, aber nach einer Schablone soll er sein Handeln bestimmen; der Selbstherrliche soll Umfrage halten, wie es die anderen halten oder halten könnten, um seinen Entschluß danach zu fassen; er, das Noumenon, soll das Naturgesetz als Richtmaß seiner Handlung gelten lassen, das vielleicht nur empirisch, jedenfalls Erzeugnis der Kategorien des denkenden Wesens ist. Hier schlägt die sinnlos hinaufgeschraubte Freiheit in die höchste Unfreiheit um. Ein schlichter Mann, der bei der Erwägung eines Schrittes göttliche und menschliche Gesetze befragt und nach Vermögen die Umstände erwägt, ist bei seiner Entscheidung viel freier als der Mann des kategorischen Imperativs mit der Fußschelle des Naturgesetzes.

Wollte man, um diesen Schwierigkeiten zu entgehen, die Rücksicht auf das Allgemeine konkreter fassen und etwa das Gemeinwohl zur Norm des sittlichen Handelns machen, so hätte man wohl wieder Boden unter den Füßen, aber er liegt außerhalb von Kants Bezirk; denn was das Gemeinwohl gebietet, wäre eine heteronome

Willensbestimmung; sie würde dem Willen einen materialen Inhalt geben, bestimmte Zwecke vorschreiben und damit die Autonomie aufgeben; zudem würde in dem Gemeinwohl die verpönte Glückseligkeit als allgemein wieder zurückgeführt. Wenn man dem kantischen Sittengesetz die Form gibt: „Gut ist, was ich mir als Verallgemeinerungsfähiges gebiete," so treten die auseinanderstrebenden Elemente hervor; entweder gilt das Selbstgebot, dann habe ich mein Handeln lediglich vor mir zu rechtfertigen und brauche nicht zu fragen, wie es sich, mit dem Storchschnabel ins Große gezeichnet, ausnehmen würde — oder es gilt die Rücksicht auf das Allgemeine, ich muß meinen speziellen Fall an ihm messen und meinen Beschluß nach dem *κοινὸς λόγος* bestimmen, dann ist mein Selbstgebot nur der Widerhall eines mir von anderwärtsher gekommenen Geheißes, was ebenso richtig als unkantisch ist.

3. Man kann es Kant nicht absprechen, daß er den Widersinn eines Wollens ohne Inhalt, eines Gebotes, welches das Gebotene erst erzeugen soll, eines Pflichterfüllers der sich seinen Pflichtenkodex selbst redigiert, empfand und zumal in der älteren Schrift macht er verschiedene Versuche, der Leerheit seines Sittengesetzes abzuhelfen. Er sucht zunächst eine Füllung des kategorischen Imperativs in dem Begriffe der Menschheit als eines Zweckes an sich selbst und gewinnt die Formel: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst[1])." Der Grundsatz hat seine volle Richtigkeit; die christliche Ethik spricht ihn wiederholt aus; aus ihm erfloß, was die Kirche zur Beseitigung oder Milderung der Sklaverei zu tun vermochte. Der hl. Thomas sieht in der menschlichen Freiheit den Grund für den Wert des Menschen, der seine Verwendung als Mittel ausschließt[2]). Bei den Sünden der Fleisches- und Augenlust wird die Person zur Sache entwürdigt: Der Lüstling sieht im Weibe nur das begierdestillende Mittel, dem Diebe ist der Besitzer des begehrten Gegenstandes nicht

---

[1]) W. IV, S. 277. — [2]) Bd. II, §. 76, 4.

viel mehr als der Behälter, aus dem er zu nehmen ist. Die Menschenwürde, welche der Tugendhafte hochhält, gilt aber der unbefangenen ethischen Reflexion nicht als ursprüngliche, sondern als ein Gut, das mit dem „dem Menschen eigenen Werke“ verbunden ist, mit seiner Hinordnung auf das Gute, die nicht von ihm herrührt. Von all dem möchte Kant etwas auf die eisigen Höhen seines Autonomismus verpflanzen und der vieldeutige Begriff Menschheit soll ihm dabei helfen. Allein das unbarmherzige Entweder — oder macht auch hier dem Treiben ein schnelles Ende; entweder wird der Begriff der Menschheit ernst genommen, eine Bestimmung des Menschen als der Rechtsgrund seiner Würde anerkannt, und der einzelne der Menschheit eingegliedert gedacht, dann liegt in der Bestimmung und Eingliederung das Verbindende des Sittengesetzes, aber ist auch die Autonomie aufgegeben; — oder es wird die letztere festgehalten, dann ist die Einstimmung des Tugendheros mit der Menschheit zufällig, jede Gliedlichkeit und darum Partizipation an der Menschheitsidee ausgeschlossen und ein Handeln sub specie humanitatis eine Komödie.

Einen zweiten Versuch, das Vakuum seines Imperativs auszufüllen, macht Kant mit dem Begriffe des Reiches der Zwecke[1]). Er bestimmt dieses als „die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze“; er denkt es von der „Idee einer reinen Verstandeswelt“ abhängig und er erwartet, daß wir „durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reiches der Zwecke an sich selbst (vernünftiger Wesen), zu welchem wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freiheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns bewirken[2]).“ Hier erscheinen wieder einmal die Widersprüche zu einem gordischen Knoten geschürzt. Wer einem Ganzen als Glied zugehören will, leistet einen partiellen Verzicht auf seine Freiheit, denn das Glied dient dem Ganzen; bei Kant dagegen ist das Ganze

---

[1]) W. IV, S. 281 f. — [2]) Das. S. 310.

nur da, um die Einzelnen zum Gebrauch ihrer Freiheit anzuspornen, das autonomistische Hochgefühl immer neu zu beleben, auch wohl die Suggestion, daß die Maximen der Freiheit Naturgesetze wären, rege zu erhalten. Aber auch eine Assekuranzgesellschaft der Freiheit müßte Gesetze oder Statuten haben, ja Kant faßt selbst ein Oberhaupt des Reiches der Zwecke ins Auge: „Es gehört ein vernünftiges Wesen als Glied zum Reiche der Zwecke, wenn es darin zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist; es gehört dazu als Oberhaupt, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines anderen unterworfen ist[1])." Danach wäre ein Glied des Reiches der Zwecke doch dem Willen des Oberhauptes unterworfen, wodurch seine Autonomie aufgehoben wäre, deren Aufrechterhaltung erforderte, daß jedes Glied zugleich Oberhaupt ist, wobei sich freilich fragt, wo dann das Reich bleibt. Diese Frage beantwortet sich aber leicht, weil es sich um ein Reich der Zwecke handelt; der Zweck ist ja, wie wir später aus der „Kritik der Urteilskraft" erfahren, nur ein regulativer Begriff, durch den wir uns ein Gewirre von Erscheinungen zurechtlegen; der Begriff ist ausgehöhlt und des realen Gehaltes entleert, den Kant jetzt ganz unbefangen als vollwichtigen verwendet. Das Reich der Zwecke ist ein Reich der Verständnishilfen und gefährdet somit die Autonomie in keiner Weise, aber — bleibt darum besser ganz beiseite. So hat auch Kant geurteilt, der diesen Begriff, den er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" als „einen sehr fruchtbaren" eingeführt hatte, in der „Kritik der praktischen Vernunft" wieder fallen läßt. Der Begriff ist eben zu fruchtbar; er braucht nur ernst genommen zu werden, um das ganze Sophismengebäude zu sprengen. In der „Kritik der praktischen Vernunft" wird dafür mit einem neuen Komplemente ein Versuch gemacht, mit dem Begriffe des höchsten Gutes[2]), der mit den größtmöglichen Ehren eingeführt wird. Die Alten werden gelobt, daß sie die Philosophie als Weisheitslehre, als „Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen sei",

---

[1]) W. IV, S. 282. — [2]) W. V, S. 112 f.

faßten: „Es wäre gut, wenn wir dieses Wort (Philosophie) bei seiner alten Bedeutung ließen, als eine Lehre vom höchsten Gut, sofern die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen [1].“ In Kants Munde nimmt sich das Wort: Weisheit eigentümlich aus: Quaerit derisor sapientiam et non invenit: doctrina prudentium facilis [2]). Das höchste Gut bezeichnet aber „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“; es faßt in sich das bonum supremum oder originarium und das bonum consummatum oder perfectissimum; jenes ist die Tugend, dieses die Glückseligkeit. Beide vereinigt, die Glückseligkeit „ganz genau in Proportion der Sittlichkeit, als Wert der Person und deren Würdigkeit glücklich zu sein“, machen „das höchste Gut einer möglichen Welt“ aus [3]). Es bezeichnet die praktischen Aufgaben der reinen Vernunft: „Wir sollen das höchste Gut zu befördern suchen [4]).“

Damit wäre ein Imperativ gegeben, der uns die sittliche Welt allerdings besser erschließt als der formale kategorische. Wird ein höchstes Gut gesetzt, so wird damit die ganze Güterwelt anerkannt; wer von einem bonum supremum spricht, der kennt auch bona inferiora; wer von einem bonum originarium, der hat auch bona derivata, wer von einem bonum consummatum und perfectissimum, der hat auch bona incohata und imperfecta in Sicht. Wenn das Befördern des höchsten Gutes, also des verdienten Wohlergehens allen vorgeschrieben wird, so werden damit Veranstaltungen aller Art gefordert, die herzustellen und denen zu dienen Pflicht der Einzelnen ist. All diese Güter sind, wie ihr Höhepunkt, intellegibler Natur, notwendig geltend und allgemein verbindend und doch nicht von Einzelwillen erzeugt; wir erhalten eine objektive Wertordnung, der sich das Individuum zu konformieren hat und — wir sind weit aus Kants Gesichtskreis herausgetreten. Er ahnt selbst, mit welchem gefährlichen Begriffe er arbeitet, und nimmt Bedacht darauf,

---

[1]) W. V, S. 113. — [2]) Prov. 14, 6. — [3]) W. V, S. 116. — [4]) Das. S. 131.

ihn für die Autonomie unschädlich zu machen. Der Begriff des höchsten Gutes ist eben nur eine Idee; der praktischen Vernunft geht es nicht besser als der theoretischen, sie drängt auf das Unbedingte hin und „erzeugt dadurch einen übrigens natürlichen Schein", auch ein „Gaukelwerk der reinen Vernunft", wie sie denn auch auf eine Antimonie führt, die der kritischen Auflösung bedarf[1]. „Das höchste Gut mag immer der höchste Gegenstand einer reinen praktischen Vernunft, d. i. eines reinen (objektlosen) Willens sein, so ist es doch darum nicht für den Bestimmungsgrund desselben zu halten[2]." Damit wird der realistische Güterbegriff wieder ausgewiesen, dessen Fremdartigkeit Kant sofort erkannt haben würde, wenn je eine Kunde von der Ethik der Platoniker zu ihm gedrungen wäre. In Kants Moral herrscht eben dieselbe Misère, wie in seiner Erkenntnislehre; jedes Ja führt sogleich sein Nein mit sich; was man pflanzen möchte, findet salzbesäten Boden, was man als unumgänglich anschafft, darf man nicht behalten. Es gilt von dem Komplemente des leeren Imperativs dasselbe, was Jacobi von dem Dinge an sich sagte: Ohne dasselbe kann man nicht in die Kritik hinein — und mit demselben nicht darin bleiben; der autonome Wille muß einen Inhalt erhalten — und verträgt keinen solchen, da dieser die Heteronomie mit sich brächte; mit der Proklamierung der Selbstherrlichkeit des Subjektes ist es nicht getan, es muß ihm auch ein Wirkungskreis zu ihrer Betätigung angewiesen werden — und ein solcher verwickelt es in Beziehungen und in eine Abhängigkeit, die es nicht verträgt. Man kann mit jenem Komplement gerade wie mit dem Dinge an sich nicht Ernst machen, ohne die Voraussetzungen zu zerstören und kann doch auch nicht davon loskommen. In beiden Fällen drängt sich das Intellegible, das Objektiv-ideale, dem Kant aus dem Wege gehen will, auf: dort als Form in den Dingen, hier als Güterwelt, in beiden Fällen als eine Norm, ein mensurans, von dem das erkennende und das handelnde Subjekt empfängt, also eine Grenze der Selbst-

---

[1]) W. V, S. 113. — [2]) Das. S. 114.

bestimmung, die Kant in seiner Verblendung nun eben um jeden Preis zu beseitigen bestrebt ist. Der Autonomismus raubt dem Subjekte der Sittlichkeit den Inhalt, entrückt es sozusagen dem moralischen Stoffwechsel, der im Anteilsuchen und Aktuieren der sittlichen Güter besteht; so stiftet er recht eigentlich eine moralische Schwindsucht, bei der nur noch die Reste einer früheren Zeit der Gesundheit das Leben erhalten.

4. Man hat oft die kantische Moral wegen ihrer Reinheit und ihrer wohltätigen Reaktion gegen den erschlaffenden Eudämonismus der Zeit gepriesen und ihren zu weit getriebenen Rigorismus in dieser Kampfesstellung entschuldigt gefunden. Zu diesem Urteile haben die kantischen Deklamationen über die Pflicht, „den erhabenen, großen Namen", sowie: „den bestirnten Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir" [1]) viel beigetragen, wie sich auch die Stoiker durch dergleichen Ansehen verschafften. Sieht man aber näher zu, so erscheint die kantische Moral keineswegs als rein und als berechtigt, rigoros zu sprechen. Der Autonomismus ist seiner Natur nach Egoismus, kann also der selbstischen Neigungen nicht Herr werden, da er sie vielmehr auf den Thron setzt, am allerwenigsten der kantische; er, welcher bald zum Naturgesetz, bald zum logischen Zwange, bald zur Schablone seine Zuflucht nimmt, und droht bald in Naturalismus zu verfallen, bald beim Reglement stehen zu bleiben, indem er „die Form logischer Abstraktion, welche die Möglichkeit der juridischen und militärischen Ordnung bedingt, fälschlich für eine ursprüngliche Form der Moralität ansieht [2])."

Man muß staunen, mit welchem Minimum von sittlicher Gesinnung der große Rigorist zufriedengestellt ist. Er führt als Beispiel der Weisung, welche einem vor einen Entschluß gestellten Menschen durch die Verallgemeinerung seines Falles zuteil wird, einen Geschäftsmann an, dem ein Depositum anvertraut worden; dieser soll, wenn er die Versuchung fühlt, dasselbe zu veruntreuen, sich die Frage

---

[1]) W. V, S. 91 u. 167. — [2]) Überweg, Grundriß III⁸, S. 308 Anmerkung.

vorlegen, ob jedermann ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann; dann wird er gewahr werden, „daß ein solches Prinzip als Gesetz sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es kein Depositum gäbe[1]“ und daraufhin die Handlung unterlassen. Wir sollten meinen, daß ein Mann, der vom siebenten Gebot nichts wissen darf und dem auch das Strafgesetzbuch nichts zu sagen hat, da ja auch dies ein heteronomer Bestimmungsgrund des Willens wäre, die Spinneweben jenes Räsonnement sehr leicht durchreißen würde, ja daß er, wenn er überhaupt so räsonniert, schon auf dem Wege zum Verbrechen ist. Er kann seinem Klügeln unschwer die Wendung geben: unterschlüge jeder Depositär, so würde die ganze Einrichtung abgeschafft werden, was vielleicht seine Vorteile hätte. Diese Einrichtung ist ein gar schwacher Damm gegen die Begehrlichkeit; aber ist etwa der Gedanke: Ich würde so handeln, daß ein Prinzip sich selbst vernichten würde, ein stärkerer? Hier tritt der hochgradige Rationalismus der ganzen Ansicht hervor: Der schwankende Mensch soll vor einem logischen Widerspruche, zu dem er Anlaß geben könne, zurückschrecken und auf den rechten Weg gewiesen werden. Mit Recht hat Herbart bemerkt, daß die kantische Moral nur eine logische, aber gar keine ethische Nötigung kenne. Treffend bemerkt auch W. Dilthey: „In den Adern des Subjekts, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als bloßer Denktätigkeit[2].“

In einem anderen Beispiele wird der vor die Entscheidung gestellte auf das Naturgesetz verwiesen, bei der Frage des Selbstmordes: „Die Maxime, die ich in Ansehung der freien Disposition über mein Leben nehme, wird sofort bestimmt, wenn ich mich frage, wie sie sein müßte, damit sich eine Natur nach dem Gesetze derselben erhalte; offenbar würde niemand in einer solchen Natur sein Leben willkürlich endigen können, denn eine solche Verfassung würde keine

---

[1]) W. V, S. 29. — [2]) Einleitung in die Geisteswissenschaften, Vorrede S. XVII.

bleibende Naturordnung sein[1])." Wer über Selbstmord brütet, wird von dem Gedanken einer Verallgemeinerung seines Tuns ganz ungerührt bleiben, ja er kann aus ihm das Gegenteil folgern; wenn er sich fragt: „Was würde sein, wenn jeder, dem das Leben nichts mehr zu bieten hat, aus ihm schiede?" würde er sich antworten: „Nun dann wäre eben vielen gleich mir geholfen." — Wenn aber selbst auch dieser auf dem Wege zur Sünde befindliche vor dem ins Große gezeichneten Bilde ihrer Vollführung stutzte, so könnte dies als vollgültiges sittliches Motiv der Umwendung keineswegs gelten. Das Motiv, das die Orphiker dem Selbstmord entgegenstellten: Der Mensch ist der Götter Eigentum, nicht seines, ist tiefer geschöpft und reiner, als das, bei dem Kants Sophistik stehen bleiben muß.

Es ist sehr bezeichnend, woher Kant seine Beispiele nimmt, wenn er mit denselben einen größeren Eindruck erzielen will. In der „Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft" spricht er von dem Verfahren des Erziehers, der Jugend vor der echten sittlichen Gesinnung Achtung einzuflößen. Er möge die Geschichte eines redlichen Mannes erzählen, der den Verleumdern gegen eine unschuldige Person beizutreten gedrängt wird; erst werden Gewinne geboten, dann Drohungen angewandt, es wird seine in Not lebende Familie bestimmt, ihn zur Nachgiebigkeit zu bewegen, was sich alles als vergeblich erweist, da er bis in den Tod der Tugend treu bleibt[2]). Die Erwähnung Heinrichs VIII. zeigt, wen Kant dabei im Sinne hat: den Kanzler von England, Thomas More[3]). Die Quelle, aus denen diesem wahren Helden der Tugend die sittliche Kraft zufloß, erwähnt Kant wohlweislich nicht; was ihm Halt gab, war das göttliche Gebot vom falschen Zeugnisse, die Autorität der Kirche, das Vorbild ihrer Märtyrer. Von einem H a l t kann ja der Autonomismus überhaupt nichts wissen, — denn woran ich mich halte, das muß außer mir sein, also meinen Willen heteronomisch

---

[1]) W. V, S. 47; vgl. IV, S. 270. — [2]) W. V, S. 161 f. — [3]) Vgl. oben §. 89, 4.

bestimmen — geschweige denn von dem religiösen Halte und der Weihe und Festigung, die von ihm alle Motive erhalten. Wenn Kant echte Sittlichkeit vorführen will, muß er also ein stillschweigendes Anlehen bei der Kirche machen, wieder einer der vielen Fälle, wo die verarmte Generation zu den Früchten aus den Gärten der Vorfahren greift, die ihr nicht mehr gehören.

5. Das Umschlagen von Kants Autonomismus in Naturalismus zeigt seine Definition der Ehe, die sein Verehrer Erdmann nicht umhin kann, eine barbarische zu nennen[1]). Der Begriff der Ehe ist ein Probierstein für den Idealgehalt eines ethischen Systems; Platon lehrt, daß der Mensch Kinder zeugen und ziehen soll, damit den Göttern nie die Verehrer ausgehen; das Christentum faßt die Ehe mystisch als Symbol der Vereinigung von Heiland und Kirche; das römische Recht als innige Lebensgemeinschaft nach menschlicher und göttlicher Satzung: consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio[2]). Bei Kant aber ist sie ein Vertrag zweier autonomer Individuen, die als solche eine Hinordnung auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nicht anerkennen können, ebensowenig der wechselseitigen Hingebung fähig sind, also sich nur gegenseitig Zugeständnisse zu machen haben: „Die Ehe ist die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften[3])." Warum dieser Besitz lebenslänglich sein soll, ist nicht einzusehen, ebensowenig, worin der Unterschied der Ehe von einem andauernden Konkubinate besteht. Herbart sagt mit Recht, daß „der Versuch, die Ehe als einen bloßen Vertrag zu fassen, Unsinn und Schande ergab[4])." Alles Pochen des Autonomismus auf die Menschenwürde bewahrt Kant nicht davor, ein nicht geringes Teil derselben in so zynischer Weise preiszugeben. Die kantische Moral hat auch ihre Stelle unter den Mächten, welche die Idee der Ehe zerstört haben.

Wie ungenügend Kants anarchistischer Freiheitsbegriff war, einer Staats- und Rechtslehre zur Basis zu dienen, zeigte

[1]) Grundriß II², S. 191. — [2]) Dig. XXIII, 2, 1. — [3]) Rechtslehre §. 24. W. VII, S. 26. — [4]) W. II, S. 37 (Enzykl. der Phil. §. 21).

sein Schwanken zwischen rousseauischer Volkssouveränität und dem krassesten Despotismus. Als das einzige Palladium der Volksrechte galt ihm die Freiheit der Feder; jede andere ging über den Gesichtskreis des gelehrten Egoisten hinaus[1]). Biedermann bemerkt mit Rücksicht auf Kants politische Ansichten: „Kaum gibt es einen stärkeren Beweis von der Unklarheit und Haltlosigkeit in allen Dingen des öffentlichen Lebens, welche während des vorigen Jahrhunderts selbst unter denkenden Köpfen in Deutschland herrschte, eine Folge des gänzlichen Mangels praktischer Beschäftigung mit denselben, als die grellen Widersprüche, in welche selbst ein Kant sich verwickelte[2]).“ Der Kulturhistoriker übersieht, daß in dem Systeme „eines Kant“ selbst eine weit nähere Quelle der Widersprüche liegt, aber die rückhaltslose Anerkennung solcher ist verdienstlich.

Auf Grund seiner falschen Verinnerlichung des Moralprinzips vollzieht Kant eine Veräußerlichung des Rechtsbegriffes, durch welche Moral- und Naturrecht vollständig auseinandergerissen werden, wobei er vollendet, was die Aufklärer, besonders Christ. Thomasius, begonnen hatten[3]). Kant formuliert das Rechtsgesetz mit den Worten: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen können[4]).“ Legalität oder rechtliche Korrektheit wird damit von der rechtlichen Gesinnung losgelöst; die Gerechtigkeit hat in der Reihe der Tugenden keine Stelle mehr, wie sie denn die kantische Tugendlehre wirklich übergeht! Die Ursache dieser Verirrung gibt Herbart richtig an: „Die kantische Periode fiel in die Zeit der französischen Revolution; ein neuer Eifer ergriff das von der Moral schon getrennte Naturrecht und prägte es so

---

[1]) Vgl. den Aufsatz von 1793 über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. W. VII, S. 303. — [2]) Deutschland im 18. Jahrhundert II, 3, S. 890. — [3]) In seinen „Grundlehren des Natur- und Völkerrechtes“ 1709, wo er Recht und Moral wie Äußeres und Inneres, negative und positive Pflicht, Erzwingbares und Freiwilliges einander gegenüberstellt, worin die Entgegensetzung von Werken und Gesinnungen bei den Glaubensneuerern nachwirkt. — [4]) W. VII, S. 28.

charakteristisch aus als möglich. Auf die langsamen Wirkungen moralischer Volksbildung wollte man nicht warten, der Staat als rechtliches Institut sollte bald fertig sein; hierzu sollte das Naturrecht helfen[1])." Das Urteil aber über diese Vergewaltigung der Begriffe und deren Folgen hat Trendelenburg gefällt: „Die falsche Selbständigkeit des Juristischen, welche als ein Fortschritt der Wissenschaft galt, hat nicht nur das Recht in der Theorie verzerrt, sondern auch im Leben das Recht seiner Würde entkleidet, die Vorstellungen von einem Mechanismus des Rechtes befördert und die Rechtsbegriffe entseelt[2])." Dadurch ist das Naturrecht überhaupt in Verruf gekommen und von der historischen Rechtsschule verworfen worden, welche nur dessen „Unform"[3]) aus der Revolutionszeit vor Augen hatte[4]). Hier liegt eine der schwersten Schädigungen, welche Kant der Wissenschaft verursacht hat.

6. Schon zu Kants Zeit wurde die Frage aufgeworfen, ob er es überhaupt mit seiner Moral ernst meine[5]). Auch später haben seine Verehrer wenigstens die Kasuistik in der „Metaphysik der Sitten" 1797, als dialektisches Spiel preisgegeben. Rosenkranz — das enfant terrible der Kantgemeinde — bemerkt darüber: „Kant führt die Moralität auf Punkte, wo sie allein machtlos wird, und noch andere Prinzipien eintreten müssen. Die ironische Verpuffung der moralischen Autorität, dieses leise Kichern über die Verlegenheit, worin der kategorische Imperativ versetzt wird, ist ein glänzendes Zeugnis nicht nur für Kants Genialität, sondern auch für seine urkräftige Sittlichkeit[6])." In Verlegenheiten braucht jener Imperativ nicht erst künstlich versetzt zu werden, er findet sie an seiner Wiege und kommt niemals aus ihnen heraus; einer Genialität, die sich in der Behauptung gefällt, daß der Wille das Gute erzeuge, wie die

---

[1]) Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral §. 72. W. VIII, S. 287. — [2]) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik §. 14. — [3]) So und „ein groteskes Spiel des wissenschaftlichen Strebens, das eine rechte Ethik zerstören müsse", nannte es Schleiermacher in seiner „Kritik der bisherigen Sittenlehre" Bd. III am Ende. — [4]) Vgl. unten §. 114. — [5]) Vgl. unten §. 110, 7. — [6]) Geschichte der kantischen Philosophie, S. 270.

Kategorien die Naturgesetze, ist es ganz angemessen, mit der ernstesten der Wissenschaften ihr Spiel zu treiben; die „urkräftige Sittlichkeit", welche dabei sekundiert, kann man am besten an den Sophisten des Altertums eingehender studieren.

Wenn Kant selbst seinen Rigorismus verspottete, so spricht sich darin eine Ahnung aus, wie wenig Berechtigung er zu rigorosem Stirnrunzeln hatte. Wenn er die Neigungen verpönt, so wählt er weislich nur die sinnlichen zum Angriffsobjekte, die selbstischen kann er nicht befehden, ohne den Ast abzusägen, auf dem er sitzt. Die Neigungen der Hoffart, der Unbotmäßigkeit, der Überhebung sind die Triebfedern seiner Moral; die Selbstherrlichkeit, die er lehrt, ist auch nur eine Form der Glückseligkeit, ein Schwelgen im eigenen Ich, zu dessen Trabanten sogar Gesetz und Pflicht herabgewürdigt werden, was der Eudämonismus nicht gewagt hatte. Kants Moral ist in Wahrheit potenzierter Eudämonismus.

Es ist eine seltsame Figur, dieser kantische Tugendheld mit der schneidigen Skepsis, der titanische Biedermann, der mit allem aufgeräumt hat, der moralisierende Anarchist, die inkarnierte Pflichterfüllung mit dem Protest gegen jede Verpflichtung in der Tasche, der Übermensch mit dem Zopfe. Nur eine der Revolution haltlos entgegentreibende Zeit, über ein Land hingehend, in dem noch bessere Traditionen nachwirkten, konnten dieses krause Gebilde, *πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα* erzeugen, und nur Zeiten, welche alle moralische Orientierung verloren, können darin ein sittliches Ideal erblicken. Die heutige ist in der Richtung Kants darüber hinausgeschritten.

„Autonom und sittlich schließt sich aus" — lehrt Friedrich Nietzsche. Bei ihm legt das souveräne Individuum jenes wunderliche Kostüm ab, „das autonome, übersittliche Individuum (denn autonom und sittlich schließt sich aus), kurz der Mensch des eigenen, unabhängigen, langen Willens, und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewußtsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheitsbewußtsein, ein Vollendungsgefühl des Menschen über-

haupt[1])." Bei dem Rousseau des 19. Jahrhunderts bricht der Schmetterling heraus, den der kantische Pflichterfüller als Puppe in sich barg, der wieder aus der Raupe des alles anfressenden Kritikers entstanden war. Der Wille des Übermenschen ist selbstverständlich gut: „Tut immer, was ihr wollt, aber seid erst solche, die wollen können." Sein Handeln ist eo ipso Pflichterfüllung. „Wir Immoralisten sind in ein strenges Garn und Hemd von Pflichten eingesponnen, und können da nicht heraus, darin sind Menschen der Pflicht auch wir[2])". Ziehen wir ab, was Sprache und Temperament des Dichters, was der gesteigerte Naturalismus, was die fortgeschrittene Zersetzung des sittlichen Bewußtseins hinzugetan haben, so bleibt doch eine Familienähnlichkeit der beiden Figuren, welche Anlaß zu ernsterer Prüfung der Grundlagen der kantischen Moral und ihres Pflichtenhemdes geben sollte.

---

[1]) Zur Genealogie der Moral, 3. Aufl. 1894, S. 62. — [2]) Jenseits von gut und böse, S. 181.

## §. 105.

### Die Ideen als Postulate.

1. „Die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt ist das notwendige Objekt eines durchs moralische Gesetz bestimmbaren Willens; in diesem aber ist völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung des höchsten Gutes; sie muß also ebensowohl möglich sein als ihr Objekt, weil sie in demselben Gebote, dieses zu befördern, enthalten." Ein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt vermag aber diese Bedingung, in welcher Heiligkeit erfordert wäre, in keinem Zeitpunkte seines Daseins zu erfüllen, und „sie kann nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden"; dieser Progressus aber setzt eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, „welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt", voraus; mithin ist diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetze verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt" [1]).

In gleichem Sinne vindiziert Kant der Idee der Freiheit und der Gottesidee praktische Geltung, die letztere darauf bauend, daß die Synthesis von Sittlichkeit und Glückseligkeit, wie sie im

---

[1]) W. V, S. 128.

Begriffe des höchsten Gutes gefordert wird, nur durch „eine oberste Ursache der Natur, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat" und durch Verstand und Willen Urheber der Natur ist, vollzogen werden kann, so daß es „moralisch notwendig ist, das Dasein Gottes anzunehmen" [1]).

Mit größter Genugtuung weisen uns die Kantverehrer darauf hin, daß nunmehr die praktische Vernunft die Defekte der theoretischen gedeckt habe; was diese unerbittlich als Idee aus dem Bezirke der gesicherten Erkenntnis ausgewiesen habe, führe nun die praktische mit Ehren zurück; wir haben wieder ein Jenseits und eine Überwelt; aus den Niederungen der Skepsis sind wir zu den Höhen, auf denen ein Platon und seine christlichen Schüler wandelten, zurückgekehrt; das kritische Feuer hat nur die Schlacken verzehrt, das reine Gold ist uns erhalten geblieben und vor allen Angriffen der Zweifelsucht sichergestellt. Paulsen bemerkt: „Wie die Reformation die guten Werke nur beseitigte, um sie sogleich unter einem neuen Vorzeichen: als Früchte des Glaubens, wieder zu fordern, so hat Kant die Gedanken der alten idealistischen Metaphysik nur als vorgebliche Verstandeserkenntnisse beseitigt, um sie sogleich als notwendige Vernunftideen zurückzuführen [2])."

Allein es gilt von Kants Fürsprache für diese Ideen in noch weit höherem Maße, was von Leibniz' Apologie zu sagen war: „Die Verteidigung wirkte zerstörender als der Angriff [3])." Zudem bewegte sich das Wiederanschaffen des Abgeschafften in mehr als bescheidenen Grenzen.

Was Kant bietet, als vollwichtig annehmen, heißt, es mit sehr leichtem Maße messen; was die großen Alten und die Christen über Unsterblichkeit und Gott gedacht, enthielt unendlich mehr und ganz anderes. Ihnen war das ewige Leben nicht ein Progressus ins Unendliche zu einem Ziele, das „vom Geschöpfe niemals völlig erreicht wird" [4]); auch die Seelenwanderung der Alten führte den Gerechten

---

[1]) W. V, S. 130 f. — [2]) F. Kant 1898, S. 273. — [3]) Oben §. 95, 5 a. E. — [4]) Das. S. 129 a. E.

endgültig zur Gottheit ein, wie sie den ungebesserten Sünder an den Tartarus abgab. Von einem Gerichte der Sünder weiß Kant nichts, weil seine Moral keine Verantwortung kennt. Die Aufklärungszeit vertrug in ihrem Bilde vom Jenseits keine düsteren Farben; tänzelnde Genien empfingen die Seele, um sie auf blumigen Auen zu immer größerer Vollkommenheit zu führen. Auch Kant beglückwünscht sich dazu, daß die Kritik den Zustand abgestellt habe, wo Gott und Ewigkeit „mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen“ [1]); Handlungen, die aus Furcht vollbracht würden, hätten ja gar keinen moralischen Wert. Bei ihm ist Gott nicht der ewige Richter, sondern nur der Veranstalter der Zusammenkunft von Würdigkeit und Glückseligkeit; jede Strafgewalt ist ihm benommen, er ist ein harmloser Psychopomp. Daß wir von ihm die Idee der Heiligkeit entnehmen sollten, läßt sich nicht erwarten; diese erzeugt das autonome Subjekt selbst, Heiligkeit ist bei Kant „vollendete Freiheit“, also auch völlige Befreiung von göttlichen Gesetzen — Anschauungen, die Protagoras geteilt haben könnte, aber nicht Platon.

Ob ein so willkürlich zugestutztes Jenseits ein bloßes Phantasiebild ist, oder ein inhaltsvolles Postulat, könnte im Grunde ganz gleichgültig sein; die Kantverehrer bestehen aber auf dem letzteren und bleiben dabei, daß wir der praktischen Vernunft neue Aufschlüsse zu danken haben. Er fragt sich nur, ob diese berechtigt ist, uns solche zu geben. Es ist nicht abzusehen, wie die Vernunft, die als theoretische uns das Gaukelbild des transzendentalen Scheins vormalt, als praktische solider geworden sein soll; wer eine Seelenkraft so diskreditiert hat, wie Kant die Vernunft, darf sie nicht auf einmal als Bürgen einführen, einen Bankerotteur für neue Gründungen empfehlen wollen. Wieder ein seltsames Gebilde, diese Vernunft mit dem Janushaupt, von dem das eine Gesicht in die Leere starrt, über der die Schemen der Wüste schweben, während das andere freudig in das freundliche Jenseits mit seinen schätzbaren Veran=

---

[1]) W. V, S. 153.

staltungen zur Vervollkommnung hinausblickt! Im besten Falle liegt hier eine Fassung des Satzes von der doppelten Wahrheit[1]) vor, nur daß nicht natürliche und übernatürliche, sondern natürliche und moralische Wahrheit unterschieden werden, eines Satzes, der in jeder Gestalt Gift für den Wahrheitssinn ist und in der vorliegenden Wissenschaft und Moral zugleich vernichtet. Nur ein der Psychologie völlig entfremdeter Philosoph, wie Kant es war, konnte meinen, daß ein Glaube, wie ihn die Postulate erzeugen sollen, dem der Zweifel immer grinsend über die Achsel sieht, eine psychische Gewalt sein und die Sittlichkeit auch nur im geringsten unterstützen könnte. Es gibt keine Überzeugungen mit theoretischen Reservationen und kein sittliches Handeln, bei dem man sich wissentlich etwas einredet. Der kantische Tugendheld soll handeln, als ob es einen Gott und ein Jenseits gäbe; die deutsche Sprache weiß besser, welchen Sinn dies Wort hat, wenn sie: tun als ob — gleichbedeutend mit Betrug und Heuchelei — verwendet. Dazu fordert freilich Kant nicht bewußt auf, aber es wäre die unvermeidliche Folge seiner Weisungen.

Schon Zeitgenossen haben Kant eingehalten, daß es Flickarbeit ist, wenn er die Postulate auf die Löcher der theoretischen Vernunfteinsicht setzt. G. E. Schulze-Änesidemus sagt treffend: „Wenn der Gottesglaube Bedingung ist, ohne die man dem Sittengesetze nicht entsprechen kann, so muß dieses von jenem abgeleitet werden; ist er nicht Bedingung, dann soll er beiseite gelassen werden.“ Rosenkranz ist auch in diesem Punkte offenherzig und gesteht die völlige Nichtigkeit der Postulate Kants. „Das Schiff seiner gediegenen Vernunft zerschellt an dem Diamantfelsen seines Verstandes und man hat Mühe, die umtreibenden Trümmer des Wracks durch die Netze der Ideale und Haken der Postulate notdürftig zusammenzubringen[2]).“ Was da auf den Trümmern treibt, sind aber die

[1]) Bd. II, §. 82, 3 a. E. — [2]) Geschichte der kantischen Philosophie, S. 232. Ludwig Noack („Kants Auferstehung aus dem Grabe“ 1861 und „Kant mit oder ohne romantischen Zopf“ und Oppenheims Jahrbücher 1862) nennt die Aufstellung der Postulate schalkhaft, ironisch, weltklug. J. B. Meyer (Ztschr. f. Phil., Bd. 37) sieht darin einen Sprung ins Unbegreifliche und eine Liebhaberei.

Wahrheiten, von denen der Menschengeist lebt, die Güter, zu deren Hut die Weisen mitberufen sind; Tausende, die der Geistesströmung, in der Kant Führer ist, verfallen sind, haben Schiffbruch an Glauben und Hoffen gelitten und auch die Haken und Netze weggeworfen, die ja kaum ausreichen, des Piloten Trümmer zu bergen; zu dem Verlust des Friedens, an dem sie krankten, bedurfte es nicht jener unseligen Verbindung von Vernunftgediegenheit mit Verstandeshärte, es reichten Vernunftüberhebung und Verstandeskälte dazu aus.

2. Die Gegner Kants, welche ihm die Berechtigung absprachen, sich von der praktischen Vernunft schenken zu lassen, was er der theoretischen zu leisten abgesprochen hat, gehen von der Voraussetzung aus, daß es ihm mit diesem Geschenk voller Ernst ist; allein darin greifen sie fehl: das Postulieren ist bei Kant nicht ein Schließen aus moralischen Gründen, welches auf einen Tatbestand führte, sondern nur ein Versuchen, wozu ihn inneres Bedürfnis mag getrieben haben, wobei er jedoch über dialektisches Spiel nicht hinauskommt. Wenn der Richter vor ungenügende Indizien der Schuld oder Unschuld des Angeklagten gestellt ist, so wirft er seine moralische Überzeugung in die Wagschale, ergänzt also die Indizien durch ein moralisches Komplement und gelangt zu dem Resultate, daß, je nachdem, Schuld oder Unschuld vorliegt; Tatsachen und Überzeugung wirken zusammen, um einen Realbestand festzustellen. Die Fragen über Gott und Jenseits sind vor Kant in ähnlicher Weise behandelt worden: die ontologischen und kosmologischen Argumente wurden nicht für stringent befunden, wohl aber das moralische; nicht aus dem Seinsbegriffe und der Natur, wohl aber aus der sittlichen Welt läßt sich Gottes Dasein und Richteramt beweisen. Darin liegt zwar eine ungerechtfertigte Geringschätzung der metaphysischen Argumente, aber sophistisch kann man solches Vorgehen nicht nennen. Wohl aber das kantische; wenn man meinte, auf Grund der Postulate könne bei ihm der Tatbestand festgestellt werden: Es gibt einen Gott und ein Jenseits, so legt man ihm mehr unter, als er sagt; die Notwendigkeit, beides als real anzuerkennen, ist bei ihm weder logisch, noch auch moralisch

in vollem Sinne. „Ich muß nicht einmal sagen: Es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern: ich bin moralisch gewiß usw.[1]).“ Die Gewißheit ist nur „subjektiv, d. i. Bedürfnis, und nicht objektiv, d. i. selbst Pflicht, denn es kann gar keine Pflicht geben, die Existenz eines Dinges anzunehmen (weil dieses bloß den theoretischen Gebrauch der Vernunft angeht). Auch wird hierunter nicht verstanden, daß die Annehmung des Daseins Gottes als eines Grundes der Verbindlichkeit überhaupt notwendig sei (denn dieser beruht, wie hinreichend bewiesen worden, lediglich auf der Autonomie der Vernunft selbst[2]).“ Theoretisch ist Gott eine Hypothese, praktisch Gegenstand des „reinen Vernunftglaubens“, der einem Bedürfnisse entspringt, d. h. eine auf Zeit nützliche Selbstsuggestion. Die Frage: Gibt es also schließlich einen Gott und ein Jenseits oder nicht? darf man bei Kant gar nicht stellen; es bleibt bei ihm immer nur bei einem Annehmen-müssen, welches bald ins Theoretische schillert und dann ganz prekär ist, bald ins Praktische, und dann ebensowenig auf einen Tatbestand führt. Man kann sich nicht wundern, daß Kant dem aut-aut, dem Sein oder Nichtsein, nicht mehr ins Gesicht sehen konnte; wer dem kategorischen und disjunktiven Urteile als bloßen Denkformen den Denkinhalt weggezogen und den Objektsbegriff so völlig entwertet hat, kann nicht anders, als auf die Frage: Ja oder Nein? sein Sophismengewebe hinbreiten, aus dem ein unbeirrter Verstand eben nur: Ja-Nein, Nein-Ja herausliest[3]).

Wir kommen bei Kant nirgend darüber hinaus, daß wir uns Gott und Jenseits machen und deren Realität in diesem Gemachtwerden liegt. Er führt aus, was das blasphemische Wort Vol-

---

[1]) W. III, S. 546. — [2]) W. V, S. 132. — [3]) Den feinsten Ausdruck für dies Ja-Nein hat Vaihinger in der Abhandlung: „Kant — ein Metaphysiker?“ (gegen Paulsen gerichtet, in den Philos. Abh. Siegwert gewidmet 1900) gefunden; „Daß K. jene intellegible Welt so diskret durch den Schleier zugleich verhüllt und durch den verhüllenden Schleier wieder durchschimmern läßt, darin eben ist das Charakteristische seiner Kritik zu suchen.“ — Mit den Ideen hat man schon vielerlei vorgenommen, aber ihre Einkleidung in das koische Gewand der Vernunftkritik schlägt den Rekord.

taires besagt: „Wenn kein Gott wäre, so müßte man einen erfinden.“ In der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793 spricht sich Kant offen darüber aus: „Es klingt zwar bedenklich, ist aber keineswegs verwerflich, zu sagen, daß ein jeder Mensch sich einen Gott mache, ja nach moralischen Begriffen sich einen solchen machen müsse, um an ihm den, der ihn gemacht hat, zu verehren. Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammenhalten, um zu beurteilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff vorher in seiner Reinigkeit als Probierstein zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben und alle Gottesverehrung würde Idololatrie sein [1].“

Hier nimmt Kant zum Gottesbegriffe dieselbe Stellung ein wie in der „Kritik der reinen Vernunft“ zum Weltbegriffe. Nicht das Weltbild erzeugen wir durch unsere Erkenntnisformen, sondern die Welt selbst, so macht sich hier der Mensch nicht ein Bild von Gott, sondern ihn selbst; wie dort die Kategorien die konstituierenden Normen sind, so hier die moralischen Begriffe; beide bilden in ihrer „Reinigkeit“ den Probierstein für alles, was von außen kommt; der Gott, den sich der Mensch macht, ist um so vollkommener, mit je reineren Moralbegriffen, d. i. in je mehr autonomistischem Geiste ihn der Mensch konstruiert.

Darum sind auch Pflichten gegen Gott lediglich Pflichten gegen ein Gebilde von uns, also Pflichten gegen uns. In der „Metaphysik der Sitten“ sagt Kant von den Religionspflichten: „Wir haben hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtungen oblägen; denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder offenbart) sein [2].“

---

[1]) W. VI, S. 268*. — [2]) W. VII, S. 211.

Eine solche Anschauung kann man nicht anders als Atheismus nennen. Vom Atheisten gibt der Enzyklopädist Holbach die Definition: Un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison[1]. Das „Statutarische" der Religion gilt Kant für ein Notbehelf, der schädlich wird, wenn er jenen Fortschritt zur Vernunft aufhält, welche auf Natur und Erfahrung und zudem auf transzendentale Dialektik gestützt, die Beweisbarkeit des Daseins Gottes in Abrede stellt; somit paßt jene Definition auf die kantische Ansicht.

3. Es ist konsequent, wenn Kant das Gebet als die Anrede an ein fingiertes Wesen als eine Art Geisterseherei ansieht. Er sagt darüber in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft": „Das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen). Ein herzlicher Wunsch, Gott in allen unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebetes, der „ohne Unterlaß" in uns stattfinden kann und soll... Anm.: In jenem Wunsch, als dem Geiste des Gebetes, sucht der Mensch nur auf sich selbst (zur Belebung seiner Gesinnungen vermittelst der Idee von Gott), in diesen aber, da er sich durch Worte, mithin äußerlich erklärt, auf Gott zu wirken. Im ersteren Sinne kann ein Gebet mit voller Aufrichtigkeit stattfinden, wenngleich der Mensch sich nicht anmaßt, selbst das Dasein Gottes als völlig gewiß beteuern zu können in der zweiten Form der Anrede nimmt er diesen höchsten Gegenstand als persönlich gegenwärtigen, oder stellt sich wenigstens (selbst innerlich) so, als ob er von seiner Gegenwart überführt sei, in der Meinung, daß, wenn es auch nicht so wäre, es wenigstens nicht schaden, vielmehr ihm Gunst verschaffen könnte; mithin kann in dem letzteren (buchstäblichen) Gebet die Aufrichtigkeit nicht so vollkommen

---

[1]) Système de la nature II, 11.

angetroffen werden, wie im ersteren (dem bloßen Geiste desselben). — Die Wahrheit der letzteren Anmerkung wird ein jeder bestätigt finden, wenn er sich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Ansehung solcher gereinigten Religionsbegriffe eingeschränkten Menschen denkt, den ein anderer, ich will nicht sagen, im lauten Beten, sondern auch nur in der dieses anzeigenden Geberdung überraschte. Man wird, ohne daß ich es sage, von selbst erwarten, daß jener darüber in Verwirrung oder Verlegenheit, gleich als über einen Zustand, dessen er sich zu schämen habe, geraten werde. Warum das aber? Daß ein Mensch mit sich selbst laut redend betroffen wird, bringt ihn vorderhand in den Verdacht, daß er eine kleine Anwandlung von Wahnsinn habe; und ebenso beurteilt man ihn (nicht ganz mit Unrecht), wenn man ihn, da er allein ist, auf einer Beschäftigung oder Geberdung betrifft, die nur haben kann, welcher jemand außer sich vor Augen hat, was doch in dem angegebenen Beispiele der Fall nicht ist[1])."

Noch Stärkeres sagt er in einem für seinen Verehrer Kiesewetter niedergeschriebenen Aufsatze aus der Zeit von 1788 bis 1791, der zugleich das Verhältnis von Beweis und Postulat klarstellt: „Bei dem Gebete ist Heuchelei, denn der Mensch mag nun laut beten oder seine Ideen innerlich in Worte auflösen, so stellt er sich die Gottheit als etwas vor, das den Sinnen gegeben werden kann, da sie doch bloß ein Prinzip, das seine Vernunft ihn anzunehmen zwingt. Das Dasein einer Gottheit ist nicht bewiesen, sondern es wird postuliert und es kann bloß dazu dienen, wozu die Vernunft gezwungen war, es zu postulieren. Denkt nun ein Mensch: Wenn ich zu Gott bete, so kann mir dies auf keinen Fall schaden; denn ist er nicht, nun gut, so habe ich des Guten zu viel getan; ist er aber, so wird es mir nützen: so ist die Prosopopoeia Heuchelei, indem beim Gebete vorausgesetzt werden muß, daß derjenige, der es verrichtet, gewiß überzeugt ist, daß Gott existiert. Daher kommt es auch, daß derjenige, welcher schon große Fort-

[1]) W. VI, S. 294.

schritte im Guten gemacht hat, aufhört zu beten, denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen; ferner, daß diejenigen, welche man beten findet, sich schämen. In den öffentlichen Vorträgen an das Volk kann und muß das Gebet beibehalten werden, weil es wirklich rhetorisch von großer Wirkung sein und einen großen Eindruck machen kann und man überdies in den Vorträgen an das Volk zu ihrer Sinnlichkeit sprechen und sich zu ihnen soviel wie möglich herablassen muß [1]."

Den Aufklärern hat man oft Hoffart, Verlogenheit und Heuchelei schuldgegeben. Ist das angesichts solcher Äußerungen zu verwundern? Äußerungen, die zugleich ein grelles Schlaglicht auf die Ursachen der sozialen Dekomposition des protestantischen Deutschlands werfen. Die „Diener am Worte", die in Kants Geiste beten, sind nicht ausgestorben, aber das Volk beansprucht ihre Herablassung nicht mehr, es „hat schon große Fortschritte im Guten gemacht", d. h. jeder nimmt die Autonomie für sich in Anspruch und zieht dabei die offenkundigen Zerstörer der Religion den Virtuosen des Betens vor.

4. Der unwürdigen Auffassung des Gebetes bei Kant als einer Aufführung vor der Gemeinde entspricht die der Religion überhaupt als eines Kostüms oder einer Maske, die man nach äußeren Rücksichten wechseln dürfe. Kant spricht in dem „Streit der Fakultäten" von der Annäherung der Konfessionen und erwartet, daß „die Zeit unter Begünstigung der Regierung nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens (der freilich alsdann nicht ein Glaube sein muß, Gott sich durch etwas anderes als durch reine moralische Gesinnung günstig zu machen oder zu versöhnen) der Würde ihres Zweckes, nämlich der Religion selbst näher bringen werde". „Selbst in Ansehung der Juden", heißt es weiter, „ist dieses ohne die Träumerei einer allgemeinen Judenbekehrung (zum Christentum als einem messianischen Glauben) möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen und das Kleid des nunmehr zu nichts dienenden, vielmehr alle wahre

---

[1]) W. VI, S. 505.

Religionsgesinnung verdrängenden alten Kultus abwerfen. Da sie nun so lange das Kleid ohne Mann (Kirche ohne Religion) gehabt haben, gleichwohl der Mann ohne Kleid (Religion ohne Kirche) auch nicht gut verwahrt ist, sie also gewisse Förmlichkeiten einer Kirche, die dem Endzweck ihrer Lage am angemessensten wäre, bedürfen, so kann man den Gedanken eines sehr guten Kopfes dieser Nation, Bendavids, die Religion Jesu (vermutlich mit ihrem Vehikel, dem Evangelium) öffentlich anzunehmen, nicht allein für sehr glücklich, sondern auch für den einzigen Vorschlag halten, dessen Ausführung dieses Volk, auch ohne sich mit anderen in Glaubenssachen zu vermischen, bald als ein gelehrtes, wohlgesittetes und aller Rechte des bürgerlichen Zustandes fähiges Volk, dessen Glaube auch von der Regierung sanktioniert werden könnte, bemerklich machen würde; wobei freilich ihm die Schriftauslegung (der Thorah und des Evangeliums) freigelassen werden müßte, um die Art, wie Jesus, als Jude zu Juden, von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unterscheiden [1]."

Die Juden sollen also den wertlosen Lappen des Christentums umhängen, mit dem Vorbehalte, dessen Lehre zu fassen, wie es ihnen gut dünkt. Aber schon vor dem plumpesten Maßstabe des sittlichen Urteils, dem kategorischen Imperativ, kann eine solche Gesinnung nicht bestehen, denn man muß fragen: Wenn jedermann in einen Verband eintreten dürfte, mit dem Vorbehalte, dessen Statuten nicht nach dem Sinne seiner Mitglieder, sondern nach seinem Geschmacke auszulegen, wie würde dann noch irgend ein Verband möglich sein?

Man muß zur Ehre der damaligen Juden sagen, daß sie ihr Bekenntnis nicht so erniedrigten, wie Kant das, in dem er aufgewachsen war. Moses Mendelssohn, der doch auch „geläuterte Religionsbegriffe" hatte, lehnte den Übertritt zum Christentum ab, weil es „die verworfenste Niederträchtigkeit" wäre, ohne innere Überzeugung diesen Schritt zu tun. Er sagt von seiner Überzeugung: „Da sie mich in dem bestärkte, was meiner Väter ist,

[1]) W. VII, S. 369 f.

so konnte ich meinen Weg in Stille fortwandeln." Er faßt das Judentum rein deistisch, erkennt aber seinen Gegensatz gegen das Neue Testament, bei dem sich „der natürliche Sinn auf die Seite der Athanasier lege", in dem also die Trinitätslehre ausgesprochen sei. Die Partei der „aufgeklärten Christen" kann ihn aber auch nicht locken, weil sie ihm „mehr zum Judentum als zur wirklich herrschenden christlichen Religion zu gehören" scheint: „Von welcher Seite ich diese Glaubenslehre betrachte, so stimmt sie mit den wesentlichen Artikeln des Judentums weit mehr überein, als mit den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, wie sie in den mehrsten Schriften und Schulen öffentlich gelehrt werden [1])." — Die Worte des Juden entsprechen der Wahrheit und sind beschämend für die Aufklärer, die er mit Grunde einladen kann, Juden zu werden, und vernichtend für den kantischen Zynismus [2]). — Sowenig wie an Gott glaubte Kant an die Unsterblichkeit der Seele. Auf die Frage Lacharpes, was er davon halte, gab er zuerst keine Antwort, und als sie wiederholt wurde, meinte er: „Viel Staat können wir damit nicht machen [3])."

So sind die Ideen in keiner Weise durch die Postulate rehabilitiert [4]); die praktische Vernunft führt keinen Schritt weiter als die theoretische, auch sie bringt es nur zu Fiktionen, die allenfalls Verwendbarkeit besitzen, aber auch nicht für die vorgeschrittenen, sondern nur für solche, „die in Ansehung gereinigter Religionsbegriffe eingeschränkt sind"; solchen werden die Postulate als Bettelgroschen und noch dazu falschen Gepräges, hingeworfen. Dies ist es, was den kantischen Atheismus noch empörender macht, als es etwa der brutale eines Hume oder Holbach ist. Die Skepsis und der Materialismus beseitigen den Gottesbegriff und lassen ihn auf sich beruhen,

---

[1]) Schreiben an Lavater M. Mendelssohn, W. III, S. 4. — [2]) Zynismen gegen die Religion fehlen bei Kant nicht. Man vgl. „Träume eines Geistersehers" usw. 3. Kap. a. E. (W. II, S. 356). — [3]) H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts III, 2, S. 29. — [4]) Es ist beachtenswert, daß in dem großen Manuskripte aus Kants letzten Lebensjahren, wo der Gottesbegriff und das Ding an sich öfter berührt werden, „beide sehr bestimmt als erdichtet behandelt werden". Überweg-Heinze III[8], S. 259.

die Vernunftkritik eradiziert ihn vollständig, aber beschwört ihn als Gespenst wieder herauf und treibt mit ihrem Gottmachen eine frevelhaftere Theurgie, als es die des Heidentums gewesen war. Wenn Kant sich die Absicht zuschreibt, das eingebildete Wissen von den höheren Dingen aufzuheben, um für das Glauben Raum zu gewinnen[1]), so braucht man darin nicht Heuchelei zu sehen, aber es erinnert an die Fabel von dem Skorpion, den ein Hirt gefangen hatte und der um Schonung bat, weil man aus ihm die Arzenei gegen den Skorpionsbiß bereite; die Antwort war: Du Gewürm, bissest du nicht, so brauchte man keine Arzenei. Wollte es sich Kant vor sich selbst verbergen, die Tatsache, daß Gott in seinem Systeme keinen Platz hat, läßt sich nicht verhüllen, weil dieser Platz durch den Menschen ausgefüllt ist. Hätte Kant auch die transzendentale Dialektik nicht geschrieben, so genügte, was er von den Kategorien und dem kategorischen Imperativ gelehrt, um Gott völlig überflüssig zu machen. Mittels jener baut sich der Mensch die natürliche Welt, mittels des Imperativs die sittliche; die weltvorbildenden Ideen hat er in seinen Erkenntnisformen, das Gesetz in seinem Willen; er ist Schöpfer und Gesetzgeber, die Quelle des Wahren und Guten: das Geschöpf ist an die Stelle des Schöpfers getreten. So setzte nachmals August Comte den Kultus der Menschheit an die Stelle der Gottesverehrung, aber auch hier ist erst die Anschauung Nietzsches der Höhepunkt, von dem aus Rousseau und Kant und Comte verständlich werden: der Übermensch, der sozusagen in aller Form die Erbschaft des ertöteten Gottes antritt.

5. Die Verkümmerung der religiösen Vorstellungen, welche Kants Autonomismus mit sich brachte, schließt nicht aus, daß bei ihm auch gnostisch-manichäische Wahnvorstellungen umtreiben, Verirrungen, die gemeinhin nur aus einer regen Phantasie ihre Nahrung saugen, und es wiederholt sich bei ihm die Erscheinung, welche die alten Häresien aufweisen, bei denen sich dürrer Rationalismus und ausschweifende Phantastik öfter die Hand reichen[2]). Für

[1]) W. III, S. 25: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen." — [2]) Bd. II, §. 60, 3.

Kant bildete den Kanal für diese Irrtümer der **Pietismus**, der schon in seiner Schulzeit Einfluß auf ihn gewann, da der Rektor des Collegium Fredericianum, Franz Albert Schultz, dieser Richtung anhing, und ebenso in seiner Studienzeit, während deren er Schüler des Mathematikers und Philosophen Martin Knutzen war, welcher eine pietistische Sekte gründete[1]). Der Pietismus wirkte auf Kant teils abstoßend, teils positiv. Die Reaktion gegen die pietistischen Überreizungen des Gefühls trieb ihn dem Rationalismus zu; in den Äußerungen über die „furchtbare Majestät Gottes und der Ewigkeit[2])" und „den furchtbaren Vorstellungen von einer Macht, die ein der echten Sittlichkeit entgegengesetztes System der Sitten ergeben müssen[3])", hören wir den der Pietistenschule entlaufenen Rationalisten; auch sein Schweigen von der strafenden Gerechtigkeit Gottes wird seinen Grund in der Übertreibung haben, mit der dem Knaben davon gesprochen wurde, was ihm diese Gedanken für alle Zeit verleidete. Der Pietismus bot aber zugleich der werdenden autonomistischen Denkrichtung Kants Nahrung, indem er die von der Glaubensneuerung begonnene falsche Verinnerlichung bis in die äußersten Konsequenzen fortführt und damit den letzten Rest einer Glaubenssubstanz und eines göttlichen Rechtes subjektiviert. Die Sekte Knutzens nannte sich „Gewissener", weil sie nur das Gewissen gelten ließ; es sei die dem Menschen angeborene Bibel; vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit sprachen sie skeptisch, den Wert des Menschen setzten sie in das tugendhafte Leben, die Kirche erklärten sie für verderbt und reif zur Beseitigung. Eine Zuschrift, in der auf die Übereinstimmung dieser Lehren mit denen Kants hingewiesen wurde, nahm Kant billigend auf[4]).

Die Leere, welche dieser Subjektivismus schuf, rief die Phantasie und die wilde Mystik zu ihrer Ausfüllung herbei. In der Aufklärungszeit spukt die Seelenwanderungslehre, und Kants Ansicht von dem „Progressus zur Heiligkeit", der sich im Fortleben vollziehen soll,

---

[1]) Vgl. Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit, 1876. — [2]) W. V, S. 153. — [3]) W. IV, S. 291. — [4]) Erdmann, Grundriß II², S. 354. W. VII, S. 386 f.

grenzt nahe daran. In der Abhandlung: „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur", welche die „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" eröffnet, treibt Kant ganz im Fahrwasser des Manichäismus. Ausgehend von dem an sich richtigen Gedanken, daß das Böse nicht in dem Sinnlichsein liege und in einem Naturtriebe wurzele, kommt er zu der Annahme von dessen intellegiblem Ursprung; es komme aus einem Hange zur Umkehrung der sittlichen Ordnung, der die Form einer Maxime annehme; dieser Hang liege in der freien Willkür und sei radikal, weil er alle Maximen verderbe. Diese Maxime des Bösen zeichne sich der Mensch nicht in der Zeit vor, sondern durch eine intellegible Tat, sie ist das peccatum origininarium, die Quelle aller empirisch erkennbaren bösen Taten, peccata derivativa. Dieser Sachverhalt wird durch die biblische Erzählung vom Sündenfall symbolisiert. Die Abwendung vom Bösen geschieht ebenfalls durch einen intellegiblen Akt, der als eine Revolution der Denkart oder Wiedergeburt zutage tritt [1]).

Das sind unerwartete Enthüllungen! Wir waren belehrt worden, daß der autonome Wille die Quelle des Sittengesetzes ist und gut und böse dadurch allererst hergestellt werden; das Böse konnten wir in nichts anderem als in jener drohend auftretenden Heteronomie erblicken, welche unsere Freiheit mit furchtbaren Vorstellungen ängstet, da diese zu einem Systeme der Sitten, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre, die Grundlagen machen müßte [2]). Jetzt erfahren wir, daß der Wille nicht das Maß des Guten und Bösen, sondern dadurch gespalten ist. Wir hatten darauf vertraut, daß aus dem Intellegiblen, aus dem ja die Stimme der Pflicht ertönt, nur lauteres Gute kommen könne, und jetzt erfahren wir von einem Bezirke des Bösen, den es einschließt. An welchem Maßstabe sollen wir nun messen, was aus dem Intellegiblen kommt? Vielleicht kommt der kategorische Imperativ selbst aus dem bösen Wurzelstrang? Und wo bleibt der Progressus zur Heiligkeit, der uns im Fortleben versprochen worden ist? könnte ihm

[1]) W. VI, S. 114 bis 147. — [2]) W. IV, S. 291, oben §. 104.

nicht ein Progressus zur Sündhaftigkeit zur Seite gehen? Wie verträgt sich mit dem sanften Fortschreiten zur Vollkommenheit die innere Revolution der Wiedergeburt? Anderwärts spricht Kant von der Aufklärung als der inneren Wesenserneuerung: „Die wichtigste Revolution in dem Inneren des Menschen ist „der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“; statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er bloß nachahmte oder am Gängelbande sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenngleich noch wackelnd, fortzuschreiten[1]). Ob auch der Wiedergeborene noch wackelt, sagt Kant nicht; jedenfalls ist seine Revolution viel eruptiver als der Ausgang aus der Unmündigkeit. Wenn es aber eine solche, im Intellegiblen sich vollziehende Revolution gibt, sind dann nicht intellegible Mittel, sie zu fördern, von Wert? Vielleicht auch das Gebet, die göttliche Gnade? Kant erklärt Gnadenwirkungen nicht für unmöglich, aber als wollte er seinen eigenen Gedanken entfliehen, fügt er sogleich bei, daß sie kein praktisches Interesse haben, da wir selbst alles zu unserer Besserung tun sollen[2]).

Die aufgeklärten Zeitgenossen waren über diese Wendung von Kants Religionsphilosophie entsetzt. Goethe schreibt an Herder, Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurteilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit doch auch Christen herbeigelockt würden, den Saum zu küssen“[3]). Diese Absicht lag jedoch Kant sicherlich fern; auf das unwillkürliche Umschlagen seiner Ansicht fällt heute ein Licht durch den ähnlichen Vorgang bei Nietzsche[4]).

---

[1]) Anthropol. §. 57 a. E.; W. VII, S. 547. — [2]) W. VI, S. 147. — [3]) Herders Nachlaß I, S. 143. — [4]) Sein Zarathustra glaubt nicht an Ormuzd, wohl aber an Ahriman. Als ihm ein Kind einen Spiegel vorhält, sieht er den Teufel darin: „Gott ist widerlegt, der Teufel aber nicht!“ (Jenseits, S. 58). „Was wissen wir zuletzt von uns? wie der Geist heißen will, der uns führt (es ist eine Sache der Namen) und wieviel Geister wir bergen?“ (Das. S. 183.) Das kann an das Sprichwort erinnern: Wer sein selbst ist, ist des Teufels Knecht.

Man findet es begreiflich, daß viele Verehrer Kants über die Verwandlung des Vernunftkritikers in einen Jünger Manis erschraken, und allerdings ist der Absturz ein jäher. Der Tugendheld, das Sublimat des Pelagianismus der Aufklärung, wird mit dem homo totus malus Luthers zusammengeschweißt; mit dem neuesten Unglauben verfilzt sich ältester Irrglaube; an dem klapperdürren Leibe des Rationalismus setzt sich das wilde Fleisch häretischer Phantastik an.

In dem Aufsatze: „Von dem Kampf des guten Prinzipes mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen" [1]) entrückt uns schon der Titel der lichten Sphäre des autonomen Willens. Der Selbstherrliche wird zum Schauplatz des Kampfes herabgesetzt! Zwei Prinzipien kämpfen? ein hypostasierender Realismus greift platz; Ormuzd und Ahriman sind nicht mehr weit. Aber auch Mithra, Phanes, Osiris, Merodach und Puruscha und wie sonst die makrokosmischen Götter heißen, in denen die Menschheit zusammengefaßt gedacht und verehrt wurde, bieten sich an, die Glaubenswüste zu bevölkern, die der Autonomismus geschaffen. Kant belehrt uns, daß die moralisch-vollkommene Menschheit als ein Mensch gedacht werden könne, als von Ewigkeit seiend, als der, durch den und um dessentwillen alles gemacht ist, als Sohn Gottes. Einen Kultus der Menschheit richtet Kant nicht ein, wie dies nach ihm August Comte tat, der konsequenter vorging, vielmehr spielt er, den Gnostikern folgend, den makrokosmischen Menschen blasphemisch ins Christliche hinüber. Es ist das Reich der Zwecke, welches hier in religiöser Adjustierung auftritt, nicht ohne den Autonomismus noch ernstlicher zu bedrohen, da hier der Übermensch über das Individuum hinausgewachsen erscheint und ausdrücklich erklärt wird, daß wir die Idee der vollkommenen Menschheit nicht gemacht haben, sondern sie zu uns herabgestiegen ist. Da wir uns unseren Gott machen, so hat dieser nicht gemachte Menschheitsmensch vor ihm eine unabhängige Realität voraus, ganz ähnlich wie in den

---

[1]) W. VI, S. 151 f.

heidnischen Religionen der angebetete Protoplast auch alle Götter in Schatten stellte. Daß eine nicht von uns gemachte Idee alle Vernunft und Natur übersteigt, also ein Wunder wäre, zieht Kant nicht in Betracht, vielmehr kehrt er nach seiner gnostischen Odyssee wieder bei dem ihm vertrauteren Hume ein und schließt mit einer Polemik gegen die Wunder, die praktisch wertlos seien, da ein auf sie gestützter Glaube unmoralisch wäre.

In den Aufsätzen: „Die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden" und „Von Religion und Pfaffentum" befindet er sich wieder in seinem Elemente. In dem erstgenannten wird auf Grund der Kategorientafel die so lange gesuchte wahre Kirche nun endgültig konstruiert, wobei das böse Prinzip und der makrokosmische Mensch schon wieder vergessen sind. In dem letzten Aufsatze wird „das Statutarische", d. i. Positive der Religion, als Umhüllung ihres moralischen Kerns für alle Zeit beseitigt; der catholicismus hierarchicus durch den catholicismus rationalis ersetzt, der aufgeklärte Autonomismus tritt wieder in sein Recht; die düsteren Bilder liegen hinter uns, velut aegri somnia vana.

6. Die Zurückführung der Ideen als Postulate wurde von den meisten Zeitgenossen nicht als das erkannt, was sie ist: ein Sophisma zur Selbstbeschwichtigung, sondern ernst genommen, und sie trug zur Einbürgerung der kantischen Moral das meiste bei. Die deutschen Aufklärer unterscheiden sich von den englischen durch das Festhalten an dem, wenn auch entleerten Gottesbegriffe und an der Lehre von der Freiheit und Unsterblichkeit; den Determinismus und einen in der Auflösung der Seele schwelgenden Materialismus suchte man sich fernzuhalten, nicht ohne das unbehagliche Gefühl, wirklicher Schutzwehren dagegen zu entbehren. Dem Determinismus ist nur zu entgehen durch Anerkennung eines der Reize mächtigen Willens, der von einem der Eindrücke mächtigen Verstande informiert wird, und nur die Lehre vom intellectus agens gibt dafür den Fußpunkt[1]); diese Lehre war verloren gegangen und nicht ersetzt worden;

---

[1]) Bd. I, §. 35, 7; II, §. 73, 4.

Leibniz' Lehre war, wenn er es auch nicht Wort haben wollte, deterministisch. Den Damm gegen den Materialismus gewährt nur der Formbegriff und diesen hatte Descartes aus der Physik beseitigt, Leibniz nicht in der rechten Weise hergestellt; er hatte wohl die Unzerstörbarkeit der Monade gelehrt, aber in seinem Drange, überall Vervollkommnung zu sehen, nicht ausgeschlossen, daß die Menschenseele einmal eine „schlafende Monade" der Materie gewesen sein könnte [1]), eine sehr fragwürdige Stütze des Unsterblichkeitsglaubens. Da trat nun der schärfste Kritiker, vor dem kein Scheinwissen standhält, mit der Versicherung auf, daß die angefochtenen Sätze unser gesicherter Besitz seien; der Denker, welcher skeptischer war als Hume, naturkundiger als die Materialisten, gab den Deutschen zurück, was man ihnen zu rauben drohte.

Daß er jene Lehren nicht als Gegenstände der Vernunfterkenntnis gelten ließ, wurde nicht als Mangel empfunden; das Zauberwort „reiner Vernunftglaube" schlug alle Bedenken nieder; es klang den Zeitgenossen wie Musik: „rein", also frei vom positiven Elemente der Religion, „vernünftig", also durch selbsteigenes Denken erreichbar, und doch „Glaube", ein so schön klingendes Wort, das den Zweifel bannt und wohltuende Gewißheit gibt. Daß der Glaube zu seinem Inhalte Dogmen hat, war manchem noch in Erinnerung geblieben, aber auch solche waren nun gewonnen: jene drei Lehrpunkte sind ja Dogmen der praktischen Vernunft, wie die alten Dogmen über die erkennende Vernunft hinausgehend und doch gesichert und ohne die unbequemen Ansprüche, welche die alten Dogmen gestellt hatten. Für das alles war man Kant zu dem höchsten Danke verpflichtet; man legte in ihn hinein, was man selbst besaß und erhielt es doppelt wieder [2]).

Und der Baum selbst, der solche Früchte trug! Das Kernholz des kategorischen Imperativs gegenüber dem Reisig des Eudämonis-

[1]) Oben §. 95, 5. — [2]) Besonders die Anhänger von Fries sind hier zu nennen, zumal Matth. Jak. Schleiden, der meinte, nun seien die Ideen: Seele, Freiheit, Gott, so sicher festgestellt, wie die Gesetze des Sternenlaufes, was A. E. Lange in seiner „Geschichte des Materialismus", S. 232, mit Recht einen Wahn nennt

mus! „Die Glückseligkeitslehre", sagt Herbart im Rückblick auf eigene Jugendeindrücke, „ließ den, welcher nicht wählen kann, in seiner Unschlüssigkeit stehen; sie trieb nicht zur Entscheidung; nun bedarf aber der gewöhnliche Mensch gerade in diesem Punkte der Autorität; er bedarf einer Lehre, die ein Machtwort spreche und ihm sage: Du sollst wählen! Du sollst so und nicht anders wählen! Je rücksichtsloser dieser kategorische Imperativ ausgesprochen wird ... um desto höher achtet der Mensch sich selbst in dem Gefühle einer selbsterrungenen Freiheit, die ihm unverlierbar scheint, weil sie rein innerlich ist ... Diese Ansicht gewährte Kant; diese Gesinnung ergriff viele der besseren Menschen[1])." — Auch diese besseren Menschen legten eben in Kants Lehre hinein, was sie sich aus einer besseren Zeit gerettet hatten, wozu sie einzelne Ausdrücke derselben, aber nicht deren Geist berechtigte. Von Autorität weiß Kant nichts, von einem Wählen ebensowenig und erst recht nichts von einer Anweisung, wie zu wählen ist, denn die Verweisung auf das Allgemeine ist eine leere Ausflucht; von einer Freiheit weiß er allerdings und von dem rein innerlichen Abspielen des ganzen Prozesses auch; der erhöhten Selbsttätigkeit schob man stillschweigend den moralischen Inhalt, den Kant exstirpiert, unter, ein Ethos, eine Güter- und Pflichtenwelt, die doch der Autonomismus zu den Toten geworfen hatte.

Welch seltsamen Selbsttäuschungen man sich hingab, kann ein Ausspruch eines Moralisten der herbartischen Schule zeigen: „Nach langer Verdumpfung durchzitterte die Gemüter der frische Hauch einer sittlichen Begeisterung und die unbestechliche Strenge, mit welcher Kant die Forderungen des Sittengesetzes gegenüber allen Schlangenwindungen der Selbstsucht, der Gemeinheit, der inneren Unehrlichkeit in schlichter und klarer Sprache geltend machte, weckte das sittliche Bewußtsein des Zeitalters und bot der Gesinnung einen Haltepunkt dar[2])." So wenig Kants Sprache schlicht und

---

[1]) W. herausgeg. von Hartenstein XII, S. 462. — [2]) Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaft 1844, S. 65.

klar ist, so wenig tritt seine Sittenlehre der Selbstsucht entgegen, die vielmehr in ihr recht eigentlich in Schlangenwindungen zur Selbstvergötterung aufklimmt; an Stelle des gemeinen Egoismus setzt sie einen transzendentalen, bei dem das Selbst nicht verstohlen seinen Eingebungen folgt, sondern diese als Gesetze proklamiert, nicht gut und böse umschleicht, sondern zu seinen Beutestücken macht; wenn Kants Sophistik mit der Unehrlichkeit des Denkens bei den Eudämonisten in Gegensatz gestellt wird, so kann nur die Harmlosigkeit der letzteren und die zerstörende Gewalt der ersteren ans Licht treten. Von einem sittlichen Haltepunkte kann bei Kants Moral darum keine Rede sein, weil sie den Menschen auf sich allein verweist, während man Halt an einem anderen findet; der kantische Tugendheld gleicht einem Schiffe, welches seinen Anker nicht in den Grund, sondern in seinen Kielraum auswirft. Kant sagt seinen Zeitgenossen in rigorosem Tone, was ihr selbstgefälliger Sinn mit Freuden hörte; ein Wort, das imponiert und doch zugleich schmeichelt, kann der denkbar besten Aufnahme gewiß sein; es gibt nichts Wirksameres, als den Leuten im Tone Catos zu sagen: Gehorcht, das Gebieten steht ja bei euch. — Trotzdem erklärten sich nicht wenige Stimmen gegen die Neumoral; wir werden von Hamann, Herder, Jacobi, Stolberg alsbald zu berichten haben. Schon zu Kants Lebzeiten konnte der Göttinger Polyhistor Meiners schreiben: „Die meisten und größten Schriftsteller unserer Nation haben sich gegen die kritische Philosophie erklärt; unter den Gelehrten, die weder eigentliche Philosophen, noch auch Nationalschriftsteller sind, machen die Anhänger der kritischen Philosophie ein kleines leicht aufzuzählendes Häuflein [1]).“

Es mag sein, daß sich noch einzelne Freiheitskämpfer von 1813 für den kategorischen Imperativ erwärmten, aber dann geschah es, weil von ihrer eigenen hohen Gesinnung ein Reflex auf dieses Produkt einer Aftermoral fiel, welcher Gott, König und Vaterland

---

[1]) Allgemeine kritische Geschichte der älteren und neueren Ethik, 1800, Vorrede.

als durchaus heteronome Willensbestimmungen gelten, die von einer Hingebung nichts weiß, weil sie gar kein Hin- und noch weniger ein Sichgeben kennt. Der Einfall, Kant als echten deutschen Philosophen zu preisen, ist völlig abgeschmackt: Kant ist Kosmopolit, folgt den Engländern, begeistert sich für Rousseau, schwärmt für die französische Revolution und beseitigt Leibniz' Lehre, die dem deutschen Namen Ehre gemacht hatte; mit der deutschen Treue wird man Kants Pietätslosigkeit vergeblich in Einklang zu bringen suchen.

## §. 106.

## Der unwissenschaftliche Charakter von Kants Philosophieren.

1. Der konventionelle Respekt vor Kant läßt die Frage gar nicht aufkommen, ob denn sein kritisches Unternehmen, welches die Philosophie und die gesamte Wissenschaft auf eine neue Basis stellen will, selbst auch nur den elementarsten Regeln eines wissenschaftlichen Verfahrens entspricht, und ebensowenig wird die andere Frage ernstlich untersucht, ob denn die Wissenschaft auf der neuen Basis stehen könne.

In einem Punkte räumt man einen Mangel von Kants Methode ein: ihr fehlt jedes geschichtliche Moment; ihr Urheber hat ungenügende historische Kenntnisse und springt mit den älteren Systemen in willkürlichster Weise um. Schelling bemerkt darüber: „Es läßt sich historisch beweisen, daß Kant die Philosophie in ihren großen und allgemeinen Formen selbst nicht studiert hat, daß ihm Platon und Spinoza, Leibniz selbst nie anderes als durch das Medium einer vor etwa fünfzig Jahren auf Deutschlands Universitäten gangbaren, sich durch Mittelglieder von Wolff herschreibenden Schulmetaphysik bekannt waren[1]." Herbart rügt eine Äußerung Kants, welche dahin geht, „die Philosophen des Altertums sähen alle Form der Natur als zufällig, die Materie aber als ursprünglich und notwendig an"[2], mit den Worten: „Jene Stelle würde Gegenstand eines lauten Tadels geworden sein, wenn die Zeitgenossen Kants die Alten besser als er gekannt hätten[2]."

---

[1]) Werke, Abteil. I, Bd. V, S. 181. — [2]) Metaph. I, §. 39, Anm. Werke, herausgegeben von Hartenstein III, S. 130. Kant, W. III, S. 130.

Ein neuerer Philosoph sagt über denselben Gegenstand: „Bei der Beurteilung Kants hat man sich zu vergegenwärtigen, daß er in einem durchaus unhistorischen Zeitalter lebte, welches alles aus sich und seiner Vernunft herausspinnen wollte und die Leistungen früherer Epochen weit unterschätzte. Die Folge davon ist ein für uns auffälliger Mangel an philosophie-historischer Bildung, wie er heute das Kennzeichen des Dilettantismus ausmacht, damals aber von allen Fachleuten geteilt wurde ... Nichts deutet darauf hin, daß Kant versucht habe, griechische Philosophen aus erster Hand kennen zu lernen ... von der ganzen Philosophie des Mittelalters und der Reformationszeit hatte er keine Ahnung ... Höchst auffällig sind seine gründlichen Mißverständnisse der Absichten selbst bei solchen Autoren, denen er eine genauere Beachtung geschenkt hatte [1])."

Man ist berechtigt, Kants Mangel an Verständnis für die Geschichte zum Teil der Zeit, in der er lebte, auf Rechnung zu setzen. Er wagte es selbst, die Fachgenossen deshalb zu tadeln: „Historisch unwissend sind gemeiniglich Vernunftlehrer [2])", und er richtete seine geographischen Vorlesungen darauf ein, um dem Mangel abzuhelfen, daß die Jugend „vernünfteln lernt, ohne genugsam historische Kenntnisse zu besitzen" [3]). An Belesenheit, zumal in den Engländern, aber auch in den alten Klassikern, mag er manchem Fachgenossen überlegen gewesen sein, aber er ist doch in höherem Grade unhistorisch, als die übrigen Aufklärer. Soweit sich diese an Wolff und Leibniz anlehnten, blieben sie mit dem geschichtlich-philosophischen Wissen in einigem Kontakte, den Kant durch seinen Bruch mit diesen Philosophen verlor. In der vorkritischen Periode gibt er noch etwas auf die philosophische Tradition, wie er denn die Unterscheidung von noumenon und phaenomenon ein hochangesehenes und sehr altes Lehrstück nennt; als ihn aber der furor

---

[1]) E. v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik 1894, S. 1. Gleichlautende Äußerungen bei O. Liebmann, „Analysis der Wirklichkeit", und Kuno Fischer, „Geschichte der neueren Philosophie" III[1], 1860, S. 594. — [2]) W. VIII, S. 45. — [3]) W. II, S. 320.

criticus ergriffen, erklärte er: „Man kann und muß alle bisher gemachten Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zustande zu bringen, als ungeschehen ansehen[1].“ Die Vergangenheit auszustreichen, war der Aufklärungszeit etwas Geläufiges; Kant aber verwirft sie nicht bloß, sondern spielt mit den überkommenen Lehren; er tut gelegentliche Griffe in dieselbe, ja hält sich für deren berufenen Erklärer. Er entnimmt Platon die Ideen mit der Bemerkung, es möge diesem dabei etwas von der Synthesis a priori vorgeschwebt haben, und trägt kein Bedenken, sich das intuitive Eindringen in den innersten Sinn der platonischen Ideenlehre zuzusprechen. „Ich will mich hier in keine literarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband; ich merke nur an, daß es gar nichts Ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte[2].“ Also nicht, was die Philosophen gesagt haben, lohnt sich kennen zu lernen, sondern nur, was sie hätten sagen sollen, und dies muß ja der Transzendentalphilosoph, der an der Quelle aller Gedankenbildung sitzt, am besten kennen. Hier liegen die Anfänge der Geschichtskonstruktion, die man nachmals Hegel zum größten Vorwurfe gemacht hat.

2. Kant macht nun von seinem Rechte des nachträglichen Besserverstehens der Philosophen ausgiebigen Gebrauch, er verwendet das historische Material frei nach seinem jedesmaligen Bedürfnisse. Eine Probe davon gab uns die Tabelle der Moralprinzipien, in welcher Epikur gleich neben den christlichen Moralisten seine Stelle erhält. Bei der Darlegung des höchsten Gutes operiert Kant mit den Epikuräern und Stoikern, deren Synthese er vollzieht; daß auch Platon vom höchsten Gute gesprochen, daß auch

---

[1]) W. III, S. 48. — [2]) Das. S. 257.

Aristoteles über die Vereinigung von Tugend und Eudämonie einiges beigebracht hat, wird ignoriert. Da er sich die Güterlehre beider Denker nicht vergegenwärtigt, geschieht es ja, daß er das höchste Gut herausgreift, aber die Güterwelt auf sich beruhen läßt. In der Antinomienlehre, wo die Gleichsetzung des Unbedingten mit der Summe der Bedingungen gebraucht wird, trägt Kant kein Bedenken, dieselbe den alten Philosophen zuzuschreiben, was nicht einmal bei den monistischen Systemen zutrifft. Andere alte Philosophen werden bedauert, daß sie Erscheinung und Schein für einerlei hielten, „was einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen war“ [1]).

Platon erhält die Anerkennung, ein Vorläufer der Vernunftkritik gewesen zu sein: „Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit kurzem deutlich zur Sprache gekommen: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Hätte er damals auf das raten können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat, daß es allerdings Anschauungen a priori, aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche gebe, daß daher alle Gegenstände der Sinne von uns bloß Erscheinungen und selbst ihre Formen ... nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichkeit sind ... so würde er die reinen Anschauungen (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntnis a priori begreiflich zu machen) nicht im göttlichen Verstande und dessen Vorbildern aller Wesen als selbständiger Objekte gesucht und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben [2]).“ — Die platonische Ideenlehre, ein verunglückter Vorstoß auf die Synthesis a priori! Der göttliche Verstand als Platzhalter für den menschlichen, den Platon bei schärferem Nachdenken in seine Rechte einzusetzen berufen gewesen wäre! Solcher Konstruktionen hat sich Hegel nicht schuldig gemacht.

Aristoteles erscheint bei Kant in sehr verschiedener Beleuchtung, je nach der Gelegenheit, bei der er herangezogen wird. In der „Geschichte der reinen Vernunft“ heißt es, er habe alle Ver=

---

[1]) Proleg. §. 32, W. IV, S. 63. — [2]) W. VI, S. 467. Anm.

nunfterkenntnisse aus der Erfahrung abgeleitet und sei darum das Haupt der Empiristen und neben Locke zu stellen. Aber diese Häupter gingen nicht einmal folgerichtig vor: „Epikur verfuhr seinerseits viel konsequenter nach seinem Sensualsystem (denn er ging mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus) als Aristoteles und Locke[1].“ Anderwärts erfahren wir, daß „das Haupt der Empiristen“ zugleich der Schöpfer der Logik, leider auch der Ahnherr der „Subtilitäten“ gewesen ist: „Aristoteles kann als Vater der Logik angesehen werden. Er trug sie als Organon vor und teilte sie in Analytik und Dialektik. Seine Lehre ist sehr scholastisch und geht auf die Entwickelung der allgemeinsten Begriffe, die der Logik zugrunde liegen: wovon man indessen keinen Nutzen hat, weil fast alles auf Subtilitäten hinausläuft, außer daß man die Benennung verschiedener Verstandeshandlungen daraus gezogen hat ... Aristoteles hat keinen Moment des Verstandes ausgelassen; wir sind darin nur genauer, methodischer, ordentlicher[2].“ Unter dieser exakten Korrektur ist die tumultuarische Aufstellung der Kategorientafel verstanden[3]. Noch mehr ist Aristoteles eingeräumt, wenn er als „Vernunftkünstler“ und „Zergliederer aller Erkenntnisse a priori“[4]) anerkannt wird, Leistungen, die man bei einem Empiristen kaum erwarten sollte. Freilich „verunglückte seine Bearbeitung beim Fortschreiten“, indem er „dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten (ohne daß er den gefährlichen Sprung, den er hier zu tun hatte, bemerkte), auch auf das Übersinnliche ausdehnte“[5]. Also: wenn Aristoteles die Erkenntnis von der Erscheinung auf das Wesen vordringen, das Sinnenbild vom tätigen Verstande intellektuell umformen läßt — Erkenntnisvorgänge, von denen er durchweg Rechenschaft gibt —, so tat er einen von ihm selbst unbemerkten Sprung! Kants Zurechtweisung klingt so, wie wenn man dem Baumeister einer Brücke sagte, er bringe nicht in Anschlag, daß zwischen den beiden Ufern Wasser fließt; Aristoteles ist der klassische Brückenbauer

[1]) W. III, S. 561. — [2]) W. VIII, S. 20. — [3]) Oben §. 102, 3. — [4]) W. VI, S. 469. — [5]) Das. S. 470.

zwischen Sinnlichkeit und Verstand; er verlangt freilich, daß man ihn verstehe, was wieder unvermeidlich macht, ihn zu studieren; Kant kann nicht einmal die Bruckersche Darstellung zu Rate gezogen, ja durchblättert haben.

Von der christlichen Philosophie weiß Kant bloß, daß „die Scholastiker Aristoteles erläuterten“ und „seine Subtilitäten ins Unendliche trieben; man beschäftigte sich mit nichts als lauter Abstraktionen; die scholastische Methode des Afterphilosophierens wurde zur Zeit der Reformation verdrängt und nun gab es Eklektiker in der Philosophie, das ist Selbstdenker, die sich zu keiner Schule bekannten, sondern die Wahrheit suchten und annahmen, wo sie sie fanden“ [1]).

Die Frage: was ist Wahrheit? nennt aber Kant eine Vexierfrage der Logiker, die „ungereimt ist und unnötige Antworten verlangt“, so daß der Fragende und Antwortende „den belachenswerten Anblick gewähren, daß einer (wie die Alten sagten) den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält“ [2]). Von einem Kant können wir nichts anderes erwarten, als daß er die Frage, die für die echten Denker den Mittelpunkt ihres Sinnens, Forschens und Lebens bildet, mit einem zynischen Witze abtut.

So ausgestattet, trat Kant an die Aufgabe heran, die englische und deutsche Philosophie sich wechselseitig berichtigen zu lassen; sie war, ohne Aristoteles zu Rate zu ziehen, unlösbar [3]). Kant hat es sich aber nicht einmal angelegen sein lassen, den großen Denker, mit dem er dabei unmittelbar zu tun hatte, Leibniz, irgend genauer kennen zu lernen; die Methode desselben würde als „dogmatisch“ und „fehlerhaft“ abgetan: „es liegt darin soviel Täuschendes, daß es wohl nötig ist, das ganze Verfahren zu suspendieren und statt dessen ein anderes, die Methode des kritischen Philosophierens, in Gang zu bringen“ [4]).

Eine Orientierung in der neueren Philosophie hielt Kant ebenfalls für überflüssig; er kannte Spinoza nur ganz oberflächlich.

[1]) W. VIII, S. 31. — [2]) W. III, S. 86. — [3]) Oben §. 102, 2. — [4]) W. VIII, S. 32.

Hamann erzählt, Kant habe ihm gestanden, Spinoza niemals recht studiert zu haben[1]); ein anderes Geständnis geht dahin, er habe aus dessen System niemals einen Sinn ziehen können[2]). Als Jacobi den Spinozismus zur Tagesfrage machte, hatte Kant anfangs vor, in die Debatte einzugreifen, konnte sich jedoch, wie er seinem Freunde Kraus eröffnete, ebensowenig Jacobis Auslegung, wie den Text Spinozas verständlich machen[3]). „Kant hatte wohl keine Ahnung davon, wie nahe der spinozistische Begriff vom Urwesen, mit dem er so wenig sich zu schaffen machen wollte, in dem von Jacobi ihm beigelegten Sinne binnen kurzer Frist mit der reinen Vernunft sich zu berühren bestimmt war[4]).“

Nirgends zeigt sich der Verfall der philosophischen Bildung in der Zeit von Leibniz bis Kant deutlicher als hier. Leibniz erkennt noch sehr gut die Klippen, die im Spinozismus seinem eigenen Philosophieren drohen, und sucht sie zu vermeiden; er kennt Hobbes' extremen Nominalismus und bemüht sich, ihn sich ebenfalls fernzuhalten; er reguliert seine Anschauungen an den aristotelischen, freut sich seiner Übereinstimmung mit Platon, Augustinus, den Scholastikern; ein umsichtiger Steuermann, achtet er auf die Riffe und Sandbänke, wie auf die Leuchttürme. Kant weiß von seinen Vorgängern so gut wie nichts, und die Folge ist, daß er auf den Wellen treibt, ein Spielball der Wogen des bewegten Zeitgeistes; der Autonomist ist sich selbst Kompaß, Seekarte und Steuer; die eingebildete Unabhängigkeit ist in Wirklichkeit die schmählichste Abhängigkeit.

Es ist mehrfach gerügt worden, daß Kant seine Berater zufällig aufgreift und ihnen kritiklos folgt; Herbart tadelt mit Recht, daß er sich von Hume jene Zweifel am Kausalitätsprinzip aufschwatzen lasse, ebenso nimmt er von Tetens die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand als der stoffliefernden und formgebenden Erkenntniskraft als selbstverständlich an, ohne von der Tragweite dieser willkürlichen Neuerung eine Ahnung zu haben. — Wenn wir der

---

[1]) Jacobis Werke IV, 3, S. 114. — [2]) Das. S. 82. — [3]) Das. S. 89. — [4]) J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes 1862, S. 281, woher auch die vorher angeführten Stellen entnommen sind.

Scholastik des Mittelalters vorwerfen mußten, daß sie die alte Philosophie nur als Steinbruch für ihre Bauten benutzte[1]), so trifft Kant dieser Vorwurf in noch weit höherem Maße; jene gingen bei ihrem Steinbrechen wenigstens bedächtig vor und prüften jede Quader sorgfältig auf ihre Haltbarkeit hin; Kant verfährt hier wie auch sonst tumultuarisch, greift heraus, was er ad hoc braucht, modelt es nach Bedarf und wirft weg, was ihm nicht paßt.

3. Mit dem Mangel an geschichtlichem Sinne hängt bei Kant das Verfehlen des Verständnisses für den organischen Charakter der Philosophie zusammen. Weil er niemals in die Gedankenbildung der echten Denker wirklich eindrang, entging ihm der Einblick in die Verschränkung der Probleme und die Verschlingung ihrer Fäden, von denen nicht beliebig einer aufgegriffen werden darf, wenn der Rest nicht zu einem unlösbaren Gewirr werden soll. Das Verständnis dafür hätte er von Leibniz lernen können, welcher Weit- und Scharfblick verband; Kant wandelt aber hier in den Bahnen der Engländer, die mit dem kurzsichtigen Abstecken des philosophischen Gesichtskreises den Anfang gemacht und damit die wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes preisgegeben hatten. Sie bilden eine Vorstellungsphilosophie aus, indem sie die Ontologie einfach streichen, als ob Erkennen und Sein, Subjekt und Objekt so ohne weiteres auseinander genommen werden könnten. Kant fördert im Grunde auch nur eine Vorstellungsphilosophie zutage, aber begnügt sich nicht, die ontologischen Bestimmungen beiseite zu lassen, sondern sucht sie den erkenntnistheoretischen abzupressen. Seine Vernunftkritik ist eine unausgesetzte Mißhandlung der Ontologie. Die Engländer gehen ihrer kurzsichtig gestellten Aufgabe wenigstens bedächtig nach; sie sind Psychologen und bringen manches zur Bereicherung der empirischen Seite der Seelenlehre bei. Kants Vorgehen dagegen ist auch eine durchgängige Mißhandlung der Psychologie, da er gar nicht Wort haben will, auf psychologischer Basis zu stehen

[1]) §. 86, 5.

und diese mit der größten Willkür nach seinen Bedürfnissen modelt. In dieser Willkür und dem tumultuarischen Vorgehen steht er einem Rousseau und den anderen Wortführern der französischen Revolution weit näher als den Engländern. Wie ein Gewaltpolitiker die Parteien zerreibt und sprengt, auf die er sich stützt, weil er sich dies nicht gestehen will, so vernichtet Kant weit mehr seine Unterlagen, als das, wogegen er ankämpft. Wenn ihn Moses Mendelssohn den „Alleszermalmer" nannte, so hat das Wort in diesem Betracht seine Richtigkeit.

Wenn Kants Umspringen mit der Psychologie diese nicht schwerer geschädigt hat, so ist das dem Interesse zu danken, welches in der folgenden Zeit sowohl die Naturphilosophen, als besonders Herbart diesem Gebiete zuwandten. Kants Leugnung des Seelenbegriffs kam der materialistischen „Seelenlehre ohne Seele" zugute.

Kant glaubt, sich einen eigenen neuen Untersuchungsbezirk abzustecken, wenn er die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori aufwirft? Ganz abgesehen von den Fehlschlüssen, durch welche er uns darauf hindrängt[1]), ist es eine Täuschung, wenn er meint, in dem so abgezirkelten Gebiete keiner Ontologie und Psychologie zu bedürfen. Er beantwortet jene Frage dahin, daß wir synthetisch a priori erkennen, vermöge der der Erfahrung vorausgehenden Erkenntnisformen, und er geht darauf aus, diese zu bestimmen, also unseren subjektiven Anteil an der Erfahrung zu konstatieren. Dazu müßte er sich Rechenschaft geben über die ontologischen Bestimmungen, deren er sich dabei bedient. Das Erkennen ist eine Tätigkeit, operatio, das erkennende Subjekt wie das erkannte Objekt sind Wesen, entia; ohne Objekt gibt es wohl Erkenntnisfähigkeit, aber keinen Erkenntnisakt; darum sind die „reinen Erkenntnisformen" ein ontologisches Unding; ohne festen und klaren Begriff von Sein und Tätigkeit, Potenz und Aktus, kann nicht ein einziger Schritt auf dem gewählten Boden getan werden; wie die Vernachlässigung der Ontologie in dem monströsen

[1]) Oben §. 102, 1.

Restbestande des Dinges an sich zutage tritt, ist vorher gezeigt worden. — Auch in einem zweiten Betracht ergeben sich ontologische Bestimmungen als unerläßliche Basis. Es soll mein aktiver Anteil an der Erkenntnis des Dinges untersucht werden; „meine Erkenntnis des Dinges" ist also das Thema; dieser Ausdruck zeigt schon die enge Verschränkung der Anteile von Subjekt und Objekt; als meine Erkenntnis gehört sie ganz und gar mir zu; als Erkenntnis des Dinges drückt sie gar nichts weiter aus als dieses, also ist ganz des Dinges. In meiner Erkenntnis des Dinges sind das Ding und ich in einem Dritten eins geworden, und die erste Frage muß auf dieses Bindeglied gehen. Kant hatte keine Ahnung, daß sich die Philosophie des Altertums und der Christenheit um diese Frage dreht. Jenes Mittlere ist die in meinen Geist aufgenommene Form des Dinges, wie Aristoteles, Idee des Dinges, wie Platon, Zahl des Dinges, wie Pythagoras sagte, deren Aufnahme mit der Angleichung meines Geistes an das Ding zusammenfällt. Erst wenn dies Mittlere klargestellt und das einigende Band zwischen Subjekt und Objekt gewonnen ist, kann nach den Anteilen beider an dem Erkenntnisakte gefragt werden. Wer mit dieser Frage anfängt, geht so vor wie jemand, der das Eherecht mit der Untersuchung über die Sonderrechte von Gatte und Gattin eröffnete und dem naturgemäß jeder einhalten wird: Wir müssen doch erst wissen, was Ehe und was Recht ist, ehe wir an jene Frage treten; so müssen wir in unserem Falle vorerst über die Angleichung im Erkennen und den damit zusammenhängenden Begriff der Form klar sein. Daß die Begriffe a priori und a posteriori, sowie der des Transzendentalen ontologischer Besitzstand sind, den Kant durch einen Gewaltakt, von dem er keinerlei Rechenschaft gibt, in seine Vorstellungsphilosophie hinüberzieht, ist früher nachgewiesen worden[1]).

Wie ontologischer, so glaubt Kant auch psychologischer Grundlagen bei seinem Geschäfte entbehren zu können, und lehnt sogar ab, was ihm die Engländer bieten: „Ein Nachspüren der

---

[1]) Oben §. 102, 1 u. 2.

ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat; allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande", da es von diesen keine empirische Ableitung geben könne[1]). Von der „empirischen Psychologie" spricht er sehr geringschätzig; sie sei zur empirischen Naturlehre zu stellen und aus der Metaphysik zu verbannen; und „man wird ihr nach dem Schulgebrauch doch noch immer (obzwar nur als Episode) ein Plätzchen darin verstatten müssen"[2]). Da nun die rationale Psychologie der transzendentalen Dialektik als Opfer fällt, so bleibt von dieser ganzen Wissenschaft im Grunde nichts übrig. Dies schließt aber nicht aus, daß Kant unausgesetzt von ihr, d. h. von aufgerafften und willkürlich hergerichteten Bestimmungen derselben Gebrauch macht und Herbart konnte mit Recht fragen, ob die „Kritik der reinen Vernunft" nicht eigentlich eine Psychologie sei, die freilich nicht weniger als die ganze metaphysische Wissenschaft zu enthalten beansprucht[3]). Ein neuerer Psycholog sieht in der Vernachlässigung der Psychologie nicht, wie man es vielfach hinstellt, eine nebenhergehende und irrelevante Eigenheit Kants, sondern den Grundschaden seines Philosophierens und bemerkt weiter, „die Tendenz zur Ablehnung der psychologischen Untersuchung als Ausgang und Unterlage der Erkenntnistheorie können wir nur als ein Unglück betrachten, und das vollständige Fehlschlagen der „idealistischen" Philosophie, welche Kant darin folgt, ist die historische Probe davon"[4]). Diese Ablehnung, zudem verbunden mit der Ablehnung der Ontologie, ist eben unwissenschaftlich, ganz abgesehen davon, daß eine Doktrin, die im Grunde Vorstellungsphilosophie ist, sich selbst aufhebt, wenn sie nicht mindestens ihrem versteckten Grundbegriff genug tut, was die Engländer doch

---

[1]) W. III, S. 108. — [2]) Daselbst, S. 558. — [3]) Metaphysik I, § 33, W. III, S. 118. — [4]) C. Stumpf, Psychologie und Erkenntnistheorie, S. 29.

wenigstens versuchen und Kantianer, wie Karl Leonh. Reinhold, Fries u. a., nachzutragen unternehmen, freilich vergeblich.

Die Psychologie wird bei Kant zu einer ancilla critices herabgedrückt, die alle Arbeit machen muß und dies nicht einmal nach ihrem besten Wissen und Können, sondern nach den Einfällen einer despotischen Herrin. Mit dem Besitzstande der Seelenlehre wird in gewaltsamer Weise umgesprungen; Seelenvermögen werden nach dem Bedarf des Augenblicks statuiert, mit vornehmen Namen ausgestattet und gelegentlich gegeneinander ins Feld geführt. Herbart sagte witzig, unter Kants Seelenvermögen bestehe ein bellum omnium contra omnes. Die Zerreißung der organischen Einheit der psychischen Akte rügt er mit den Worten: „Erinnert man sich der starken Gegensätze, welche Kant zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstande, zwischen dem Verstande und der Vernunft, zwischen der theoretischen und der praktischen Vernunft, zwischen der praktischen Vernunft und dem niederen Begehrungsvermögen, endlich zwischen den beiden Arten der Urteilskraft befestigte, so mag man wohl überlegen, ob jemals ein Philosoph die Einheit unserer Persönlichkeit so gewaltsam behandelt, das Fließende unserer Zustände, das Ineinandergreifen aller unserer Vorstellungen, das allmähliche Entstehen der Gedanken so wenig in Betracht gezogen hat“ [1]).

Die älteren christlichen Philosophen hatten die platonische Zusammensetzung der Seele aus einem sinnlichen und geistigen Teile abgelehnt, weil dadurch die Einheit des Menschen und die Möglichkeit der sittlichen Verantwortung in Frage gestellt werde [2]), und spätere hatten noch lebhafter gegen die Zerreißung des Menschen durch die averroistische Doktrin protestiert, bei welcher die Moral gegenstandslos werden müsse [3]), und es waren beide Male ethische Erwägungen das Ausschlaggebende. Es ist bei Kant diese Zerreißung des Menschenwesens ein Zeichen, daß trotz aller Ostentation mit Pflicht und Tugend die Grundlage seiner Philosophie

---

1) W. V, S. 248. — 2) Bd. II, §. 56, 5. — 3) Daselbst §. 71, 5 a. E., oben §. 90, 4, S. 118.

nicht ethisch ist; wem es mit dem Sittlichen Ernst ist, der reißt nicht den betrachtenden und den handelnden Menschen auseinander, so wenig er die Neigung nach beglückender Tätigkeit austilgt, um die Neigung zur Selbstherrlichkeit zur Alleinherrscherin zu machen.

Der Punkt, bei dem schon den Zeitgenossen Kants Gewalttätigkeit gegen das psychische Leben zum Bewußtsein kam, war sein Zurückschieben der Sprache als psychisches Faktum. Besonders Hamann und Herder haben darüber Treffendes gesagt und auf dieses Bindeglied von Sinn und Geist hingewiesen. Hätte sich Kant die Frage vorgelegt: Wie ist Sprache möglich? so wäre er auf eine der vielen Verschränkungen des a priori und a posteriori gestoßen, welche sein Auseinanderreißen beider Erkenntnisweisen Lügen strafen. Dafür ist er mit einem „Bezeichnungsvermögen, facultas signatrix", gleich bei der Hand[1]). Was die Gegner des Potenzbegriffes den Scholastikern vorwerfen, daß sie, wo gewisse Erscheinungen gegeben sind, ein Vermögen hinzudichten, — ein Vorwurf, der die großen Scholastiker durchaus nicht trifft — das liegt bei Kant wirklich vor: in unwissenschaftlicher Weise wird oft der Weg zur Untersuchung durch den leeren Gedanken einer der Wirklichkeit vorausgehenden Möglichkeit versperrt.

4. Man hat Kants Kritik rühmend eine geistige Scheidekunst genannt[2]) und der Ausdruck ist zutreffender, als die Lobredner ihn gemeint haben: Kant arbeitet mit den Denkinhalten wie mit einem unorganischen Stoffe. Es war dies konsequent: da er alle organisierenden Kräfte in den menschlichen Geist setzte, so blieb nur ein Rohstoff übrig, der nach Ermessen getrennt und verbunden werden konnte. Die Analysen und Synthesen Kants haben etwas von dem Operieren mit Scheidewasser, wie es der Chemiker vornimmt, nur daß dieser dabei in die Natur der Stoffe eindringt, während der kritische Experimentator durch die Zersetzung und das Zusammenzwingen seines Materials dessen Natur Gewalt antut. Zudem achtet der Chemiker sorgfältig auf die Restbestände, die sein

---

[1]) Anthropologie, §. 36, W. VII, S. 506 f. — [2]) Vgl. W. III, S. 554.

Verfahren zurückläßt, während Kant, wie wir sahen, sie arg vernachlässigt. Die Ergebnisse seiner chemischen Analysen sind immer zwei hinfällige, unselbständige Größen, die nur in ihrer Zusammengehörigkeit Sinn haben und sich darum suchen, aber, künstlich voneinander abgesperrt, sich nicht finden können. Derart ist das System der reinen Erkenntnisformen und das Ding an sich, und ebenso der inhaltslose Wille und das Reich der Zwecke; aber auch der erste Schritt in die Vernunftkritik ist eine derartige Zerspaltung des Untrennbaren: „Wir werden im Verfolg unter Erkenntnis a priori nicht solche verstehen, die von dieser und jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind; ihnen sind empirische Erkenntnisse oder solche, die nur a posteriori, d. h. durch Erfahrung möglich sind, entgegengesetzt"[1]). Dieses: Schlechterdings fährt wie ein Axthieb in den Wipfel der Erkenntnis hinein; einem Wipfel kann ja das apriorische, d. i. das Erkennen aus dem Wesen verglichen werden, denn es wächst aus einer Fülle gedanklich verarbeiteter Erfahrungen heraus und überwölbt sie abschließend; bei Kant dagegen schwebt es frei, ist es „reines Erkennen"; was es erkennen soll, wird nicht gefragt, noch weniger, was aus dem unreinen Erkennen werden soll und wie sie je wieder verwachsen, wie die Schnittflächen vernarben können. Ein Blick in die Geschichte irgend einer Wissenschaft hätte Kant belehren können, wie sich unausgesetzt empirische Erkenntnisse in apriorische umsetzen: man konstatiert erst eine Tatsache, beobachtet ihre Wiederkehr, forscht nach deren Bedingungen, findet sie und hat nun eine Erkenntnis a priori von derselben, notwendig und allgemein, weil man sich des Wesens der Sache, ihres Grundes, Prinzips, Gesetzes bemächtigt hat. So kannte man die Verfinsterungen von Sonne und Mond zunächst empirisch; als aber ein heller Kopf, in dem der einblickende Verstand kräftig funktionierte, die Beschattung als Ursache der Erscheinung erkannt, also in ihren Grund eingeblickt hatte, war die empirische Er-

---

[1]) W. III, S. 34.

kenntnis zur notwendigen und allgemeinen erhoben, und konnte man die Verfinsterungen im voraus bestimmen, also recht eigentlich a priori von ihnen Aussagen machen.

Unverträglich mit wissenschaftlicher Besonnenheit sind aber auch die Synthesen, die Deduktionen Kants. Hier schweißt er das Disparateste zusammen, wofür seine Ableitung der Kategorientafel aus den Urteilsformen, der Ideen aus den Schlußformen und die Herstellung der Tabelle der Moralprinzipien die Belege bieten. So kann nur jemand verfahren, dem sich das Verständnis dafür verdunkelt hat, daß die Idealien, die Denkinhalte Organismen ζῶα, sind und unser Erkennen die ihnen immanente Ordnung aufzufinden, aber nicht zu schaffen hat. Kant machte eben auch hier von seinem Satze Gebrauch, daß sich fortan nicht mehr unsere Begriffe nach den Gegenständen, sondern diese nach jenen zu richten haben, womit an die Stelle der Forschung die willkürliche Kombination, an Stelle der Wissenschaft die Kunst der transzendentalen Technik gesetzt wird.

Eine besondere Art von Synthesen sind bei Kant die Anpassungen von Bestimmungen älterer Systeme an seine Gedankenbildung, eine Parodie des Hausvaters im Evangelium, der altes und neues aus seinem Vorrate vorbringt. Er trägt kein Bedenken, gelegentlich einen intellectus archetypus, und ectypus heranzuziehen, mit dem bonum perfectissimum zu operieren, ja selbst das Reich der Zwecke uns als regnum gratiae vorzuführen[1]), wie er uns auch das forma dat esse der Scholastiker appliziert. Für derartiges dient ihm besonders das Einklammern als stilistisches Kunstmittel.

Die Gewaltsamkeit von Kants Gedankenbildung reflektiert sich in seiner Sprache. Den Schriften der vorkritischen Periode gebricht es, mag uns auch ihr Stil altväterisch anmuten, doch keineswegs an Klarheit und gefälliger Diktion; auch in den kritischen fehlt es nicht an manchen treffenden Ausdrücken, wie wenn die termini: kategorischer Imperativ und: Reich der Zwecke, richtig

---

[1]) W. III, S. 538.

verstanden, bezeichnende Ausdrücke für das Sittengesetz und die sittliche Welt sind. Die Mehrzahl der kantischen termini ist dagegen ad hoc gemacht, schwerfällig, dunkel, barock, aber immer noch besser als die dem älteren Wortschatze entnommenen, in fremdartigem Sinne gebrauchten Ausdrücke, die sich Kant gleichsam durch eine geistige Falschmünzerei — wenngleich ohne dolus — aneignet. Von den Zeitgenossen hat Hamann sein Vorgehen in dieser Rücksicht einer vernichtenden Kritik unterzogen: „Es mißbraucht die Metaphysik alle Wortzeichen und Redefiguren unserer empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen idealistischer Verhältnisse und verarbeitet durch diesen gelehrten Unfug die Biederkeit unserer Sprache in ein so sinnloses, geläufiges, unstetes, unbestimmtes Etwas = x, das nichts als ein windiges Sausen, ein magisches Schattenspiel, höchstens Talisman und Rosenkranz eines transzendentalen Aberglaubens an entia rationis, ihre leeren Schläuche und Losung übrig bleibt."

Von Kants Argumentationen geben auch seine Verehrer zu, daß sie „keineswegs immer ein harmonisch-organisches Ineinander, sondern häufig ein verworrenes Durcheinander" darstellen, „ein merkwürdig kraus verschlungenes Knäuel von Problemen, verfilzte Problemengeflechte, ein Beweisgestrüpp, ein methodologisches Argumentenlabyrinth"[1]). Manche Partien der „Kritik der reinen Vernunft", besonders die „Analytik der Grundsätze", in der Kant die Kategorien und die reinen Anschauungen zur Konstituierung der Welt zusammenwirken läßt, ist um nichts besser als irgend eine spitzfindige Quästionenfolge eines abstrusen Okkamisten aus der Verfallzeit der Scholastik. Was man der Scholastik in ihrer Gesamtheit verleumderisch schuld gibt, ist hier wirklich vorhanden: Ringen mit selbstgemachten Schwierigkeiten, Behandeln der Begriffe als Realitäten und zugleich als Spielball des Scharfsinns, Einzwängen der Gedanken in das Prokrustesbette vorgefaßter Anschauungen, in gekünstelter, dunkler Sprache vorgetragen.

---

[1]) Vaihinger, Kommentar z. Kr. d. r. V. I, S. 448.

In schneidendem Widerspruche zu Kants wirklichem Verfahren stehen die methodischen Vorschriften, die er der Philosophie und der Wissenschaft überhaupt in seiner „transzendentalen Methodenlehre", dem Schlußabschnitte der „Kritik der reinen Vernunft" gibt[1]). Er handelt dort von der „Architektonik der reinen Vernunft", bietet aber mehr als eine solche, eine Anweisung, das organische Gestalten der Vernunft zu belauschen und in Gang zu setzen. Das System erklärt er als „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee, den Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen". „Der szientifische Vernunftbegriff enthält den Zweck und die Form des Ganzen"; dieses „ist also gegliedert (articulatio) und nicht gehäuft (coacervatio); es kann zwar innerlich (per intusceptionem), aber nicht äußerlich (per appositionem) wachsen, wie ein tierischer Körper, dessen Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern ohne Veränderung der Proportion ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht." „Die Idee liegt wie ein Keim in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar verborgen liegen." Weiter wird von dem Sammeln von Erkenntnissen als Bauzeug gesprochen, das zunächst nur technisch zusammengesetzt wird, bis es uns möglich ist, „die Idee in hellerem Lichte zu erblicken", denn „die aufgestapelten Begriffe" hatten insgesamt „ihr Schema als den ursprünglichen Keim".

Wenn nur Kant von diesen hellen Einsichten den grundlegenden Partien der Vernunftkritik etwas hätte zugute kommen lassen! Er hätte dann den organischen Charakter, den er den intellegiblen Inhalten der Wissenschaft zuspricht, auch den Begriffen nicht vorenthalten, in denen er ja schon keimhaft vorwirkt. Er hätte dann seine synthetischen Urteile a priori als solche erkannt, die nicht wie die analytischen ein auf der Oberfläche des Denkinhalts liegendes Prädikat herausgreifen, sondern ein „eingewickeltes", wobei der Verstand ähnlich wie das bewaffnete Auge verfährt. Es wäre ihm

[1]) W. III, S. 548 f.

nicht entgangen, daß jeder Begriff die Form eines Ganzen in sich hat, die dessen Proportion bestimmt, und daß wir im Erkennen uns derselben bemächtigen, sukzessiv, aber immer das Schema und den Keim des Ganzen im Auge habend. Dann wäre seine Erkenntnislehre ein Seitenstück zu dieser organischen Wissenschaftslehre geworden aber die Kritik ungeschrieben geblieben, denn in ihr Laboratorium hätte er diese lebengebenden Proportionen, Formen und Ideen nimmermehr zerren können.

Leider ist die „Architektonik der reinen Vernunft" nur ein Ausflug in die platonisch=aristotelische Wissenschaftslehre. Der Kritiker glaubte, aus dem Garten, auf den Leibniz und selbst Wolff noch ein gewisses Besitzrecht hatten, einige Früchte holen zu dürfen, ohne sich zu sagen, daß er dies Recht völlig verwirkt hat. Das Ganze ist lediglich eine jener kantischen Anpassungen, zu groß, um in Klammern gesetzt zu werden, ein Anlehen des Verarmten bei den besser gestellten Vorfahren, für die er sonst nur Worte der Verachtung hat.

5. Wie von der Geschichte der Philosophie, so denkt Kant auch von den historischen Wissenschaften höchst geringschätzig. In seiner Schrift: „Streit der Fakultäten" 1798 sagt er von der Universitätsverfassung: „Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte und zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die der gelehrten Köpfe) gleichsam fabrikmäßig durch Verteilung der Arbeit zu behandeln"[1]). Dem Werte nach sind die Fakultäten aber sehr verschieden: „Den Geschäftsleuten der oberen Fakultäten traut das Volk Zauberkünste zu, weil sie mit übernatürlichen Dingen zu tun haben." Die philosophische Fakultät hat ihnen „entgegen zu arbeiten, nicht um ihre Lehrsätze zu stürzen, sondern nur der magischen Kraft, die ihnen und den damit verbundenen Observanzen das Publikum abergläubisch beilegt, zu widersprechen"[2]). Kant glaubt, daß der Titel der Fakultätsvorstände: Dekan aus der Astrologie entlehnt sei; von Dechanten, d. i. Dekanen hatte er wohl nie

---

[1]) W. VII, S. 333. — [2]) Das., S. 347.

etwas gehört. Der empirisch-historische Ballast, mit dem sich diese Fakultäten zu schleppen haben, erhält erst durch den Philosophen Wert. „Daß ein Gott sei, beweist der biblische Theologe daraus, daß er in der Bibel geredet hat, worin diese auch von seiner Natur spricht... Daß aber Gott selbst durch die Bibel geredet habe, kann und darf, weil es eine Geschichtstatsache ist, der biblische Theologe als ein solcher nicht beweisen, denn das gehört in die philosophische Fakultät"[1]).

In dieser aber sind wieder verschiedene Rangstufen: „Der Mathematiker, der Naturkundige, der Logiker . . . sind doch nur Vernunftkünstler; es gibt aber noch einen Lehrer im Ideal, der alle diese ansetzt, sie als Werkzeuge nutzt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern"[2]). Ein solcher ist nun keineswegs jeder Philosoph: die dogmatisch Philosophierenden stehen vielmehr unter jenen Vernunftkünstlern, da sie dies nur zum Scheine sind: „Sie sind Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen; denn sie gehen über die Natur hinaus, wo für ihre dogmatischen Griffe nichts vorhanden ist, was sich fassen und halten ließe; sie haben gut kämpfen, die Schatten, die sie zerhauen, wachsen wie die Helden in Walhalla, in einem Augenblick wieder zusammen, um sich aufs neue in unblutigen Kämpfen belustigen zu können"[3]). Jener „Lehrer im Ideal" ist nur der Transzendentalphilosoph: „der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft"[4]); er übt das „Zensoramt, welches die allgemeine Ordnung und Eintracht, ja den Wohlstand des wissenschaftlichen gemeinen Wesens sichert und dessen mutige und fruchtbare Bearbeitungen abhält, sich nicht von dem Hauptzwecke, der allgemeinen Glückseligkeit zu entfernen"[5]).

Die allgemeine Glückseligkeit und Völkerwohlfahrt führten auch die Jakobiner im Munde, die zerlumpt und barfüßig in die Städte Deutschlands und der Schweiz einzogen und sich zu deren Herren aufwarfen. Kant nimmt der Philosophie, indem er ihre Erkenntnisse zu Schatten macht, ihren ganzen Besitzstand, aber, verarmt und

---

[1]) W. VII, S. 339. — [2]) W. III, S. 552. — [3]) Das., S. 502. — [4]) S. 552. — [5]) S. 551.

heruntergekommen, wie sie ist, macht er sie doch zur Gebieterin der positiven Wissenschaften; und wie die Revolution ihre ganze Zerstörungswut gegen die geschichtlichen Institutionen kehrte, so Kant seine Verachtung gegen die historischen Disziplinen.

Es entspricht dies seiner Grundstimmung und seinen Leitbegriffen zugleich. Die Geschichte ist empirisch, sie fällt also nach Kant in die Anschauungsform der Zeit; am Faden der Zeitreihe reihen wir die Begebenheiten auf, durch die Kategorie der Ursache bringen wir sie in Zusammenhang. Was man oft beklagt hat, daß der Geschichtsforscher zuviel von dem Seinigen zu den Tatsachen hinzutun müsse, wird hier legalisiert und als selbstverständlich angesehen; nur verschwinden dabei die Tatsachen, denn das wirkliche Geschehen ist ein intellegibler Prozeß und uns völlig entrückt; für die Natur wird wenigstens ein Noumenon im Hintergrunde belassen, die Geschichte sollte als Analogon einen intellegiblen Prozeß erhalten, allein von diesem redet Kant niemals. Wollte man etwa an den „intellegiblen Charakter" des Menschen denken, der ja neben dem empirischen auch Quelle von Handlungen werden kann, so würde man bestenfalls eine empirisch-erkennbare Geschichte und hinter ihr einen jede Erkenntnis ausschließenden Wirkungskreis der transzendentalen Freiheit erhalten. Wie die Psychologie wird dann die Geschichte in zwei gleich hinfällige Hälften zerhauen: die empirische Geschichte gilt nichts und die transzendentale ist unbekannt, also das Gesamtergebnis Null. Gelegentlich stellt Kant eine „Wissenschaft vom Menschen" auf, deren empirischen Teil er Anthropologie nennt, welche ihre Ergänzung in der Anthroponomie, d. i. der praktischen Philosophie, finden soll, die „von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird" [1]). Damit wird an die empirische Wissenschaft unmittelbar eine postulatorische angeschlossen, mit Übergehung der erklärenden, welche doch der Natur der Sache nach das Mittelglied bilden müßte. Die sachgemäße Reihe ist: Aufsuchen der Tatsachen, Erklären derselben aus dem Wesen und Aufstellung der

---

[1]) W. VII, S. 209.

daraus erfließenden Forderungen: erst Auffassen, dann Verstehen, dann Anwenden; so bringt es die Reihe: αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις mit sich und es gilt dies für die Wissenschaft wie für das Lehrgeschäft [1]). Im vorliegenden Falle müßte zwischen der empirischen Menschenkunde und der Lehre von den Geboten die Lehre vom Wesen des Menschen stehen, welcher jene Kunde zustrebt, und aus welcher die Bestimmung des Menschen und damit das ihm Gebotene abzuleiten ist. Das ergäbe erst ein gegliedertes Ganze (articulatio), mit fester Proportion der Teile, worüber wir vorher so viel Instruktives gehört haben. Die schönen Lehren können eben keine Verwendung finden: das Mittelglied hat die transzendentale Dialektik beseitigt; ein Wesen des Menschen kennt Kant nicht; seine Moral ist auch bloß eine Lehre von des Menschen Selbstherrlichkeit, und diese soll sich mit der Menschenkunde zusammenschließen; es ist echt kantisch, die Mitte wegzubrechen und Seitenflügel, die beide nicht stehen können, aneinanderlehnen zu wollen.

6. Den Mathematiker, Naturforscher und Logiker läßt Kant wenigstens als Vernunftkünstler gelten. Aber mit seiner Würdigung der Mathematik ist es eigentümlich bewandt. Rousseau hatte die Geometrie eine Augenkunst genannt, und Kant kommt ihm nahe, wenn er der Mathematik zuspricht, daß sie „nicht aus Begriffen, sondern der Konstruktion derselben, d. i. der Anschauung, die den Begriffen entsprechend a priori gegeben werden kann, ihr Erkenntnis ableitet" [2]). Den Grund der Exaktheit der Mathematik findet er also in der Phänominalität des Raumes; von einer ὕλη νοητή, welche beim mathematischen Erkennen aktuiert wird [3]), weiß er natürlich nichts. Damit wird aber die Denkarbeit der Mathematik ungebührlich herabgedrückt, der Mathematiker liest nach Kant seine Sätze aus der Figur ab [4]); ohne diese scheint ihn Kant hilflos zu denken [5]). Es ist zu verwundern, daß ihm, der mit dieser Wissen-

---

[1]) Vgl. des Verfassers Didaktik I², S. 64, II², S. 234, vgl. unten §. 113, 2. — [2]) W. III, S. 490, vgl. oben §. 100, 4. — [3]) Bd. I, §. 36, 5 u. II, §. 72, 5. — [4]) W. III, S. 479. — [5]) W. V, S. 376, a. E. u. IV, S. 68 f.

schaft bekannt war, nicht die weiten Gebiete derselben einfielen, bei denen die Figur kaum eine größere Rolle spielt als die Kreise, deren sich die Logiker bei der Lehre von den Schlüssen bedienen. Ebenso hätte der Mathematiker Kant den Kritiker Kant darüber belehren können, daß die Größenlehre keineswegs immer a priori und synthetisch vorgeht, sondern oft genug a posteriori und analytisch; so, wenn sie bei der Untersuchung über Koeffizienten erst positive ganze Zahlen, dann negative, dann gebrochene ins Auge faßt und so zu dem Gesetz für alle Arten von Koeffizienten aufsteigt; die sogenannte Permanenz der Gesetze wird ebenfalls durch Modifikation und schließlich durch Generalisation festgestellt. Viele Beispiele analytischen Verfahrens bietet die Geschichte der Mathematik: Pythagoras untersuchte erst die nach ihm genannten rechtwinkeligen Dreiecke mit kommensurablen Seiten, ehe er den berühmten, allgemein geltenden Satz fand. Zum Beweise nahm er die Konstruktion zu Hilfe, deren jedoch ein rein deduktives, nur auf das Wesen des Quadrates und des rechtwinkeligen Dreieckes reflektierendes Verfahren auch entbehren kann[1]). — Der Transzendentalphilosoph benutzt eben den Mathematiker nur als „Werkzeug, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu fördern", d. h. das Intellegible zu subjektivieren, und springt darum mit dem Besitzstande und den Methoden dieses Vernunftkünstlers tumultuarisch um.

Der Naturforscher wird zwar ebenfalls als Vernunftkünstler zugelassen, allein er ist mehr Jünger als Meister. Durch das Manifest: „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor"[2]), ergreift der Transzendentalphilosoph auch von diesem Gebiete Besitz, dessen Wissenswertes ihm die Kategorientafel an die Hand gibt. Was dem Naturforscher bleibt, sind die besonderen Gesetze, welche empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, „die der Verstand ins Unabsehliche erweitern kann"[3]). Der Naturforscher ist gleichsam der Handlanger, der in das Fachwerk des Riegelbaues die Ziegeln

[1]) Didaktik II², S. 293 f. — [2]) Prolog. §. 36, W. IV, S. 68. — [3]) W. V, S. 398.

einlegt. Daß das Allgemeine und Besondere korrelate Begriffe sind, daß jene besonderen Gesetze als Gesetze schon allgemein sind, macht Kant nicht das geringste Bedenken, ebensowenig wie die Frage, in welchem Medium denn die konstruktiven Geister des a priori und die sammelnden, beobachtenden Empiriker sich treffen und ihre Ergebnisse niederlegen sollen; ein Erforschen der Naturen der Dinge gibt es ja nicht, dafür hatte schon Descartes die Betrachtung des Naturmechanismus substituiert, Kant löst diesen in die Erkenntnisformen des Subjekts auf und macht die Kluft vollends unüberschreitbar. Man hat die Abkehr der Naturwissenschaften von der Philosophie im 19. Jahrhundert zumeist Schellings verstiegener Naturphilosophie schuld gegeben, allein die Wurzeln des Schadens liegen hier bei Kant, und sein Zerreißen des Zusammengehörigen tritt hier am Verhängnisvollsten zutage. —

Als dritten dienenden Vernunftkünstler nennt Kant den Logiker und er erweist der aristotelischen Logik die Ehre, seine transzendentale Logik darauf zu bauen. Es mit der Logik zu verderben, haben sich die Philosophen verschiedenster Richtung gehütet, indem sie dieselbe vielmehr als schätzbare Nutzpflanze auf ihren Acker übertrugen, freilich ohne sich die Frage vorzulegen, auf welchem Boden sie denn entsprossen sei, und ob sie die Verpflanzung vertrage. Die Logik ist εὕρημα des aristotelischen Realismus, vorbereitet durch den pythagoreischen und platonischen Idealismus, für die christlichen Denker ein rechtmäßig ererbtes Gut, für die bunt gemischte Gesellschaft der Nominalisten dagegen eine gestohlene Frucht. Sie beruht auf der Unterscheidung des Denkinhaltes vom Denkakte, des intellegibile vom intellegere; wer kein Intellegibles zugibt, hat keinen Anspruch auf die Logik, die ihm vielmehr in die Psychologie hineinfällt. Es ist vergeblich, sie als „formale" oder allgemeine retten zu wollen; was Kant als die allgemeine Logik hinstellt, „die von allem Inhalt der Verstandeserkenntnis und der Verschiedenheit ihrer Gegenstände abstrahiert und mit nichts als der bloßen Form des Denkens zu tun hat"[1]), ist eine reine Fiktion, denn es kann

[1]) W. III, S. 83.

zwar beim Denken von bestimmten Inhalten, aber nicht von dem Inhalte überhaupt abstrahiert werden, wie die Algebra statt einer bestimmten Zahl einen Buchstaben setzen kann, der aber keineswegs gleich Null ist. Mit Kants Zerstörung der Metaphysik fällt die Logik unaufhaltsam mit; es geht nicht an, das Intellegible für jene zu leugnen, für diese zuzulassen. Zudem nimmt Kant der Logik auch ihren Besitzstand im einzelnen; wer das a priori dem Subjekte aneignet, kann die Deduktion nicht mehr als allgemeine Denkform zulassen, denn der Fortschritt vom Grunde zur Folge, vom Wesen zur Erscheinung ist dann dem transzendentalen Räsonnement vorbehalten; aber auch die Induktion ist bei Kant hinfällig, weil er das Besondere und Allgemeine auseinanderreißt und kein Aufsteigen von jenem zu diesem zulassen kann; beide Denkbewegungen aber verlieren die Fähigkeit, das Reale zu ergreifen, weil mit der Subjektivierung von Ursache und Wirkung auch die von Grund und Folge gegeben ist[1]. Man kann allenfalls die Metaphysik umschleichen und an der Logik festhalten, wie es die Engländer tun, aber jene zerstören und ihr Organon, das ihr organisch angewachsen ist, aufrecht erhalten wollen, ist nur möglich, wenn man die Willkür des Denkenden zum Maße der Gedanken macht.

So verfährt Kants Kritik mit der Propädeutik aller Wissenschaften nicht glimpflicher als mit dieser selbst; sie ist nicht nur unwissenschaftlich, sondern zerstört die Wissenschaft von Grund aus; ihre Methode ist nicht bloß Unmethode, sondern der Tod aller Methode. —

Kants Größe besteht darin, daß er sich an die großen Probleme wagte und sich in allen Begriffen, in die sie sich zusammenfassen, versuchte; wenn er dabei in große Irrtümer verfiel, so sind diese groß, nicht bloß in dem Sinne des weiten Abirrens von der Wahrheit, sondern auch in dem des Verfehlens des Großen. Daß er seinen Standort im Menschen nahm, ist nicht zu mißbilligen, denn der Mensch ist die Lösung des Rätsels der Sphinx, der Mikro-

[1]) Oben §. 102, 3.

kosmus deutet den Makrokosmus und die Mittelstellung des sinnlich-vernünftigen Geschöpfes weist auch eine realistische Betrachtung der intellegilia divinorum auf einen anthropozentischen Standpunkt hin[1]). Aber es muß dabei das Intellegible wie das Sensible festliegen und die Weisheit, die Mutter der Selbstbescheidung, muß die Forschung leiten. Das Fehlen beider ist bei Kant der Grundschaden; ein maßloser Unabhängigkeitsdrang leitet seine Schritte, ihm nachgehend, wird der Freigeist zu einem unfreien Geiste, zum Mundstück des Zeitgeistes, zum Spielball der erregten Wogen, die den Katarakten der Revolution zueilen, ein Prädikant des Umsturzes des Glanbens, der Sitte, der Wissenschaft. Bei ihm waltet nicht der Geist der Wissenschaft, ihm wird die Philosophie zur Magd jener Vernunftgöttin, die Robespierre zu venerieren befahl.

Der Wert der Vernunftkritik besteht darin, daß sie ein Objekt der Kritik ist, von dem diese mehr lernen kann, als an minder verfehlten Formen des unechten Idealismus. Sie ist der apagogische Beweis für die Richtigkeit der idealen Welterklärung: sie führt die Leugner der intellegiblen Prinzipien ad absurdum, denn ein absurdum, wie es die Geschichte der Philosophie nur noch im Spinozismus aufzuweisen hat, ist das Gewebe von Widersprüchen, Fiktionen und Sophismen, welches die Transzendentalphilosophie vor uns hinbreitet, kein Peplos der Athene, sondern eine Penelopearbeit, bei der, was eben gewebt wurde, sogleich wieder getrennt wird.

Die gangbare Bewertung der kantischen Philosophie ist freilich eine andere; man pflegt sie als einen Markstein der neueren Spekulation zu betrachten und diese danach in eine vor- und eine nachkantische einzuteilen. Gewiß setzt mit Kant eine ganze Entwickelungsreihe ein; als Kantianer fing Fichte an und dessen Nachfolger, Schelling und Hegel, sind, obwohl Gegner Kants, doch durch ihn bedingt, sogar Herbart nannte sich Kantianer; über Deutschland hinaus reichen die Versuche, Kant fortzubilden. Aber dieses Fortbilden ist doch immer ein Umbilden gewesen, bei dem ganz andere

[1]) Vgl. Bd. II, §. 76, 1.

Elemente als Fußpunkte dienten; kein einziges Lehrstück Kants ist in diese Gedankenbildungen eingebaut. Die ganze Bewegung selbst hat eingestandenermaßen unabsehbaren Dissens und unfruchtbare Debatten heraufgeführt und mit dem Erlahmen des spekulativen Interesses, ja der schwersten Schädigung des Ansehens der Philosophie geendet. „Seit der Zerstörung der letzten Schulphilosophie, der Wolffschen, durch die kantische Kritik hat die Philosophie ihre schulmäßige Lehrbarkeit verloren; sie verlor bald auch seit dem Zusammenbruch der spekulativen Systeme das Vertrauen der draußen stehenden Kreise, besonders der wissenschaftlichen Forschung; man gewöhnte sich zu glauben, daß die Philosophie überhaupt nicht eine ernst zu nehmende Sache sei"[1]). Innerhalb ihres Gebietes „herrscht seitdem Anarchie, und ihr Ansehen in der Welt draußen wich bald der erbitterten Geringschätzung, womit Betroffene, nachdem ihnen die Augen aufgegangen sind, sich zu rächen pflegen"[2]). Daß damit kantischer Same aufgegangen ist, wird niemand in Abrede stellen, denn die nennenswerten seiner Nachfolger bemühten sich nach Kräften, der Zerstörung gerade zu steuern und der Philosophie Lehrbarkeit und deren Vorbedingung: wissenschaftlichen Charakter, wiederzugeben. Seinen besten Fruchtboden aber hat dieser Same in den Niederungen gefunden, in welchen sich das philosophische Räsonnement in den Dienst der niederziehenden und destruktiven Zeitbestrebungen stellt. Friedr. Alb. Lange hat in seiner „Geschichte des Materialismus" nachgewiesen, „daß Kant mit dem Materialismus sehr viel weiter zusammengeht, als seine Anhänger von der dogmatischen Richtung einräumen würden" (Vorrede IV). Anschließend an eine Äußerung Kants, daß „die Vernunftideen für den Verstandesgebrauch völlig entbehrlich, ja wohl gar den Maximen des Vernunftserkenntnisses der Natur entgegen

[1]) Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichtes II², S. 665. — [2]) Ders., Die deutschen Universitäten, S. 534. — Dieser Geringschätzung geben Fr. Rückerts Verse klassischen Ausdruck: „Sie narren dich herum, um dir in Rätselworten Zu sagen, was du längst gehörst an anderen Orten. Wo es verständlich klang, beachtetest du's nie; Das Unverstandne nun nennst du Philosophie."

und hinderlich sind"[1]), bemerkt Lange: „Mehr können diejenigen unserer Materialisten nicht verlangen, welche gar keine Metaphysiker sein wollen", sie werden fragen, „was denn nun eigentlich die Ideen noch sollen, wenn sie auf den Gang der positiven Wissenschaften durchaus keinen Einfluß haben dürften"[2]). Und in anderem Zusammenhange: „Die einzigen philosophischen Systeme, zu denen Kant sich nicht ablehnend verhielt, waren der Materialismus und der Skeptizismus. Ein voreiliger Rezensent hatte in Kants Kritik „höheren Idealismus" gefunden; das mochte Kant ungefähr so vorkommen, als wenn man ihm „höheren Blödsinn" vorgeworfen hätte"[3]). In den „Paralogismen" wird die „Seelenlehre ohne Seele" vorbereitet, in der Antinomienlehre erhält die materialistische Ansicht eine weit günstigere Stellung als die ideale[4]); die kantische Moral hat bedenkliche naturalistische Konsequenzen[5]); aber ganz allgemein betrachtet, muß seine Subjektivierung der idealen Prinzipien der materialistischen Naturerklärung zustatten kommen, die eine subjektivistische Erkenntnislehre als Komplement braucht, wie wir dies schon bei Demokrit und Hobbes nachgewiesen[6]). So kann es nicht befremden, wenn Ed. Bernstein sagt: „Neuere Materialisten stellen sich prinzipiell auf den Boden Kants; daß die Kantianer es vermeiden, sich Materialisten zu nennen, ist ein Zugeständnis an das landläufige Vorurteil, daß mit dem Namen Materialist ein bedingungsloser Kultus der Materie verknüpft ist"[7]). Der materialistische Zug der Kantschen Weltansicht hat aber auch deren Überleitung in die sozialistische vermittelt. Als Elemente dieser hat Nietzsche richtig: „Aufkläricht, Hegelei, Materialismus und Atheismus" bezeichnet, welche man als volksfreundliche Freiheit, Gleichheit und Fortschritt verwirklichend hinstellt", während in Wahrheit „diese Ingredienzien zur entgegengesetzten Lebensgestaltung führen". Die von Bernstein vertretene Wendung des Sozialismus will denselben

---

[1]) Prolegomena, §. 44. — [2]) Lange, S. 271. — [3]) Gesch. des Mat. II[3], 1877, S. 10, 2. — [4]) Oben §. 102, 5. — [5]) §. 104, 5. — [6]) Bd. I, §. 22, 4 und II, §. 84, 7. — [7]) Zur Geschichte und Theorie des Sozialismus 1901, S. 265.

von der Hegelschen Basis auf die kantische stellen. Dem Schlußabschnitte seines Buches „Die Voraussetzungen des Sozialismus" 1899 gibt er das Motto: „Kant wider cant"[1]). K. Vorländer begrüßt diese Umlegung des Standpunktes und weist ihre Durchführbarkeit nach[2]). Auch Franz Mehring erklärt: „Die Neukantianer stehen in allem Wesentlichen den sozialdemokratischen Forderungen sehr nahe und können sich nur die ideologische Nebelkappe nicht vom Kopfe reißen; bis dahin ist eine Verständigung zwischen Marxisten und Neukantianern sehr wohl möglich[3])."

Das gleiche günstige Prognostikon kann man der Annäherung der Kantverehrer an die „Anarchosozialisten" und damit an die Anarchisten stellen. Man hat den Ausdruck „Edelanarchist" geprägt (v. Egidy), um die Theoretiker dieser Denkrichtung als honette Leute von den „Anarchisten der Tat" genügend abzurücken. Die Ansichten der ersteren hat der Jurist Rud. Stammler für diskutierbar erklärt[4]); den Boden der Diskussion aber bilden der kantische Apriorismus und dessen Moral- und Rechtsbegriffe. So heißt es: „Es widerstreitet einer möglichen Erfahrung ganz und gar nicht, eine volle Auflösung alles sozialen Lebens sich vorzustellen . . . Es liegt im Gebote des Sittlichen an und für sich keine notwendige Forderung nach einer äußeren Organisation . . . Unbedingter Endzweck ist immer nur ein guter Wille und die Bestimmung des menschlichen Handelns durch ihn" (S. 38). Daß die Rechtsgesetze des Staates in „Konventionalregeln der Gesellschaft" Ersatz fänden, wird nicht prinzipiell abgelehnt. Als Schluß erscheint der Ausspruch Kants angeführt: „Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft." Daß

---

[1]) Das Wortspiel hat schon Herder gebraucht; cant heißt im Englischen: Kauderwälsch, Geheimsprache. — [2]) Kant und der Sozialismus unter besonderer Berücksichtigung der neuesten theoretischen Bewegung innerhalb des Marxismus. Kant-Studien 1900. — [3]) Neue Zeit 1900, 7. und 14. April, vgl. Kant-Studien 1901, I, S. 109. — [4]) Die Theorie des Anarchismus, Berlin, 1894.

dem „guten Willen“ dieser autonomen Gesellschaftsglieder durch die zwingende Natur nachgeholfen wird, kann ja beruhigend wirken.

Der Kantianismus ist zwar kein System, keine Doktrin, keine Lehre[1]), aber ein verbreitetes Agens, ein Ferment, das wir in den verschiedensten modernen Gedankenbildungen und Verirrungen antreffen. Die Erneurer der Vedantalehre begrüßen Kant als den zweiten Çankara, welcher den Schleier des Avidja gelüftet und das Scheingebilde der Raum- und Zeitwelt zerstört habe. So wird er auch als Führer zu dem „ungeheuren Unbewußten“ verehrt, obwohl ihm selbst dieses mehr als unbewußtes Ungeheuer vorgekommen wäre. Der Okkultismus hat sich den Ehrennamen transzendentaler Darwinismus beigelegt und Duprel operiert mit dem „transzendentalen Subjekt“, wozu ihm der überempirische „intellegible Charakter“ bei Kant eine unleugbare Berechtigung gibt. Die Verehrer Nietzsches sehen in Kant einen hochverdienten Vorläufer ihres Meisters; sie sind nicht widerlegt, wenn man ihnen den Gegensatz der beiden Persönlichkeiten und ihrer Tendenzen entgegenhält; unseren Enkeln werden der moralische Autonomismus und der autonome Immoralismus lediglich als Varianten des Gegensatzes gegen die autoritative, religiöse Moral erscheinen.

---

[1]) Oben §. 102, 8.

# XVI.

# Anfänge zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien.

---

*Εἰ γάρ τι σμικρὸν ἐθέλουσι τῶν ὄντων συγχωρεῖν ἀσώματον, ἐξαρκεῖ.*

Plat. Soph.

## §. 107.

## Fichte.

1. Der Zeitgeist, der in Kants Gedankenbildung pulsiert, tat auch das Seinige, sie auf ihre letzten Konsequenzen hinauszutreiben; der Autonomismus, das eigentlich treibende Prinzip, bei Kant noch durch einige Reservationen beschränkt, steigert sich bei Fichte zur Leugnung von allem, was nicht der Selbsttätigkeit des Subjekts entstammt; das Selbst erfüllt den ganzen Gesichtskreis; Wissenschaft und Welt erscheinen in aller Form in das Ich zurückgezogen, um von diesem wiedergeboren zu werden. Nicht unrichtig hat man diese Vollendung Kants mit jener verglichen, durch welche der Konvent die Schöpfungen der konstituierenden Versammlung übertrumpfte; witzig sagte Baggesen, die Franzosen machten den Schrecken zum System, die Deutschen produzierten Systeme zum Erschrecken; ein verwandter Paroxysmus spricht aus beiden.

Konsequenz und spekulative Kraft, freilich mit der größten Gewaltsamkeit gepaart, lassen sich Fichtes Vorgehen nicht absprechen;

er beseitigte die beiden stärksten Ungeheuerlichkeiten der kantischen Doktrin; das Monstrum des Dinges an sich und den Widerspruch, der in der Verwandlung des Objekts in ein dem Subjekt Erscheinendes und der gleichzeitigen Verflüchtigung des Subjekts zur Erscheinung liegt. Er gewann für seine Gedankendichtung wenigstens einen Fußpunkt und ein einziges Prinzip, womit er zugleich den monistischen Zug von Kant, der diesem bei seiner Unkenntnis der Vorgänger nie bewußt geworden war, zum Austrage bringt. Bei Fichte nimmt die transzendentale Manie die Form einer älteren Krankheit, des monistischen Begriffskultus an und wird der Kritizismus mit dem Spinozismus in ein Bett geleitet. In dieser Bahn bewegen sich auch die Nachfolger, am konsequentesten Hegel, welcher wieder Fichte vollendet, indem er nicht bloß in sein reines Denken das Objekt, sondern auch in sein substantielles Denken das Subjekt, beide in das All-eine aufhebt und dem fichteschen Konstruieren in der dialektischen Selbstbewegung des Begriffes Methode gibt, wodurch er sozusagen ein lenkbares Luftschiff gewinnt.

Andere Philosophen stellen sich zu Kant insofern selbständiger, als sie auf eine solche Fortbildung ausgehen, welche von anderwärts ergänzende Momente heranzieht. So Schelling, der die Transzendentalphilosophie als berechtigt, aber der Ergänzung durch die Naturphilosophie bedürftig ansieht, die, wie jene im Subjekte, ihrerseits im Objekte ihren Standort nimmt. Herbart dagegen hält den Plan Kants, die Erkenntnis einer Kritik zu unterziehen, für dessen eigentliche Errungenschaft, nur sucht er dessen tumultuarisches Vorgehen dabei durch ein besonneneres, freilich erkünsteltes Verfahren zu verbessern.

So werden Kants Irrtümer teils gesteigert, teils als Stamm zur Aufpropfung anderer Elemente verwendet und wird neues und aber neues versucht; jeder Philosoph glaubt der Spekulation endgültig aufzuhelfen; es erwächst eine Menge von Gedankenbauten, die man treffend als „Privatsysteme“ ihrer Urheber bezeichnet hat[1]),

[1]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, S. 450; vgl. Bd. II, § 51, 5.

die Philosophie, welche die herrschende Wissenschaft sein sollte, wird zum Schauplatz der Anarchie und des nichtigen Experimentierens. Es wiederholt sich in gesteigertem Maße das Schauspiel, welches die neologische Philosophie des 17. Jahrhunderts bot: Der eine baut auf, der andere reißt ein, die Ermüdung ist beider Lohn. Hegel, der letzte große Akteur in diesem Schauspiel, hat zu der Dauerhaftigkeit seines eigenen, doch anmaßend genug vorgetragenen Systems kein Vertrauen: „Jede Philosophie", lautet sein elegischer Ausspruch, „tritt mit der Prätension auf, daß durch sie die vorhergehende Philosophie nicht nur widerlegt, sondern ihren Mängeln abgeholfen, das Rechte endlich gefunden sei; aber der früheren Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls die Worte der hl. Schrift anwendbar sind, die der Apostel Paulus zu Ananias spricht: „Siehe die Füße, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Türe: siehe die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder anderen ausgeblieben ist[1])."

---

[1]) Vorl. über Gesch. d. Phil. W. XIII, S. 29. Die Worte Petri (nicht Pauli) an Saphira (nicht Ananias) lauten: Act. 5, 9: Quid utique convenit vobis tentare Spiritum Domini? Ecce pedes eorum, qui sepelierunt virum tuum ad ostium, et efferent te. Bei Überweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Phil. III[8], S. 2 (1897) heißt es: „Es mag hier ausdrücklich betont werden, daß beinahe sämtliche Philosophen vor etwa 40 bis 50 Jahren, natürlich mit Ausnahme der Hegelianer selbst, Gegner Hegels waren." Proben von der Polemik der deutschen Philosophen gegeneinander gibt ein geistreicher Artikel der Köln. Volksztg. vom 3. Mai 1899, welcher darauf hinweist, wie wenig begründet die „Entrüstung" einzelner Kritiker über Urteile ist, die in dem vorliegenden Buche ausgesprochen sind, wenn man an die „Gerichte" denkt, welche jene Philosophen übereinander gehalten haben. Das Publikum war an solche Justifikationen förmlich gewöhnt und witzelte darüber, wie eine Äußerung von Karl Rosenkranz in seiner „Geschichte der kantischen Philosophie" 1840, S. 352 zeigen kann. Es wird dort der Anfang von Eberhards Rezension über Kant (Archiv, Bd. III, 4, 60) mitgeteilt, welcher lautet: „Die kantische Philosophie wird in der Tat in Zukunft einen sehr merkwürdigen Belag zur Geschichte der Verirrungen des menschlichen Verstandes liefern. Kaum wird man es für möglich halten, daß so manche wirklich große Menschen, wozu vor vielen gewiß Kant selbst gehört, einem gänzlich bodenlosen System so fest haben anhängen, es so leidenschaftlich und mit wirklich gutem Erfolg haben verteidigen können." Dazu bemerkt Rosenkranz:

Wir könnten uns, da es an kühnen Phantasiespielen nicht fehlt, in die Zeit der alten Physiker zurückversetzt denken, von denen Platon sagt, es komme jeder der Reihe nach, um uns eine Geschichte zu erzählen (μῦθον διηγεῖσθαι[1]). Fichte erzählt, wie der Geist der Natur gegenübertritt, und wie er sie einst überwinden wird. Schelling schildert, wie sich beide vermählen werden, und berichtet zudem von dem Abfalle der Ideen und Seelen und von der Metempsychose; Hegel erzählt von der Natur, „dem bacchantischen Gotte", der sich im Menschen abklärt und, an Herakleitos αἰὼν παῖς παίζων[2]) erinnernd, von „dem Spiele der göttlichen Liebe mit sich selbst".

Solche Überreizung und Verschwendung der spekulativen Kraft mußte eine Erschlaffung zur Folge haben, welche schließlich dem immer neuen Suchen nach dem Prinzip die Prinzipienlosigkeit vorzog. Ein geistvoller Humorist, der das Treiben in nächster Nähe beobachtete, gibt uns von der Übersättigung und der ihr folgenden Leere ein drastisches Bild; Jean Paul führt uns in der „politischen Fastenpredigt" einen jungen Kantianer vor, dem der Buchhändler einen Bücherballen mit Schriften von Fichte ins Haus schickt und der folgendes nächtliche Selbstgespräch hält: „Jetzo um ein Uhr bist du noch, sagte ich auf- und abgehend, glücklich und kantisch und sitzest froh und fest auf deinem kritischen Dreifuß; nun kommts auf dich an, wenn du das noch eingepackte System annimmst, das deinem Dreifuß das Bein abbricht. Ich entschloß mich aus Vorliebe, noch die ganze Nacht zu den Kantianern zu gehören und erst am Morgen den Ballen aufzuschneiden, um zu renegieren . . . Was half mir's aber, daß ich wieder ein gutes Lehrgebäude am Fichteschen Universitätsgebäude und Sakramentshäuschen bekam und darin mich als Mietsmann setzte, als garzubald ein Schellingscher Ballen ein-

„Wie oft haben wir nicht nacheinander in Betreff Fichtes, Schellings, Hegels gerade dasselbe hören müssen! Man könnte auf den Gedanken kommen, ein System der rezensionsmäßigen Wendungen, eine Topik der apologetischen und polemischen Redensarten auf diesem Gebiete zustande zu bringen."

[1]) Soph., p. 242 c. — [2]) Hippol. Philos. IX, 9.

lief? Ich sagte trotzig: Dies neue System will ich noch annehmen und zum Überfluß auch das, welches wieder jenes umwirft, aber dann soll mich der Henker holen, wenn ich bei meinem Ordinariate philosophischer Fakultäten es nicht anders mache. Aber ich mache es auch jetzo anders: ich lasse gewöhnlich sechs bis acht Systeme zusammenkommen und lese das widerlegende früher als das widerlegte und weiß mich also durch dieses Rückwärtslesen, wie die Hexen sich durch das Rückwärtsbeten des Vaterunsers bezaubern, so glücklich zu entzaubern, daß ich jetzo, wenn ich mir nicht zuviel zutraue, vielleicht der Mann bin, der gar kein System hat."

Daß dieses erhitzte Treiben, welches man die Blütezeit der deutschen Philosophie nennt, nichts dauerndes schaffen konnte, liegt in der Natur der Sache, allein es darf doch auch nicht verkannt werden, daß auf ungezählte taube Blüten hier und da auch eine Frucht kam; zumal machte sich in dem Streben, über Kant hinauszukommen, auch eine Reaktion gegen manche seiner Irrtümer geltend. Er hatte, von den Engländern gegängelt, die Erkennbarkeit des Übersinnlichen und damit die Möglichkeit der Metaphysik geleugnet, seine Nachfolger aber suchen eine solche wieder herzustellen und statuieren übersinnliche Prinzipien, treten also wenigstens aus den Niederungen des locke-humeschen Empirismus heraus. Kant bezeichnet einen Höhepunkt des Nominalismus; Schelling, Schleiermacher, Hegel vertreten bewußt den Realismus, zwar noch nicht den echten des Aristoteles und der Scholastik, sondern einen exzessiven nach Art der Averroisten und der einseitigen Mystiker, der aber doch wenigstens der Gedankenarmut des Nominalismus der Aufklärung entgegentritt. Kant lehrte, daß die Religion dem Menschen nichts zu sagen habe, was ihm das autonome Pflichtbewußtsein nicht besser sagte, Schelling und Hegel räumen ihr wenigstens ein, daß sie uns etwas sagen möchte, daß ihre Mysterien nicht leere Gaukelei, sondern ein Lallen und Stammeln seien, dem der Philosoph nachzuhelfen habe; als moderne Gnostiker suchen sie auch das Christentum in ihr Begriffsnetz einzuspinnen, ein nichtiges Bestreben, aber doch wenigstens eine Absage an den stumpfen, selbstzufriedenen Rationalismus.

Für Kant gibt es keine Geschichte der Philosophie, Schelling sucht in ihr seine Anknüpfungspunkte, zwar hastig und wie sie der Zufall ihm darbot, aber doch von ausgesprochener Achtung für die Vergangenheit erfüllt; Hegel macht die Geschichte zum Piedestal seines eigenen Systems, sagt sich also doch, daß dieses nicht in der Luft schweben dürfe, eine Besorgnis, die Kant ferngelegen hatte. Herbart sucht Anschluß an die Eleaten, Platon, Leibnitz, Wolf und spürt den Fehlerquellen der Gegner in der Geschichte nach.

All dies bezeichnet ein Erheben über das Niveau der Vernunftkritik, ermöglicht Fühlung mit höheren echt-idealen Bestrebungen, und es lassen sich darin selbst Ansätze zur Wiedergewinnung der idealen Prinzipien erblicken; die hinfälligen Privatsysteme sind also nicht ein leeres Spiel des Scharfsinnes, und die kämpfenden Bücherballen enthalten hier und da ein wertvolles Blatt; die wirren von Kant auslaufenden Pfade führen zum Teil wenigstens nicht noch weiter abwärts, sondern gewinnen eine oder die andere Höhe wieder. Es ist abermals ein unechter Idealismus, der uns hier entgegentritt, aber er hat die größten Verirrungen hinter sich und er fällt in eine Zeit der Absage an den Rationalismus und Autonomismus, aus der ihm aufwärtsführende Elemente zuwachsen.

2. Kant hatte die Vernunft, „die Selbsthalterin ihrer Gesetze“, berufen, den festen Standpunkt einzunehmen, der „weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird“[1]; Fichte, „der Gewaltigwollende“, war mit noch erhöhterem Selbstvertrauen dem Meister gefolgt, aber sein Dichten und Denken kann in seinem Verlaufe zeigen, wie schwankend und labil ein solcher Standpunkt ist, und wie das autonome Subjekt um so mehr der Spielball heteronomer Einwirkungen wird, je selbstherrlicher es sich geberdet. Wenn andere Denker in ihrer Entwickelung Wandlungen durchmachen, so findet bei Fichte ein Umschlagen von einem Extrem ins andere statt, und er bekämpft mit der gleichen Selbstgewißheit und Energie, was er vorher als über jeden Zweifel

---

[1]) W. IV, S. 273.

erhaben behauptet hatte. Welch jäher Umschlag tritt uns in seinem Verhältnisse zu Kant selbst entgegen! Er redete ihn in einem Briefe von 1793 mit den Worten an: „Großer, für das Menschengeschlecht höchst wichtiger Mann! Ihre Arbeiten werden nicht untergehen, sie werden reiche Früchte tragen, sie werden in der Menschheit einen neuen Schwung, eine totale Wiedergeburt ihrer Grundsätze, Meinungen, Verfassung bewirken. Was muß es sein, großer, guter Mensch, gegen das Ende seiner Laufbahn solche Empfindungen haben zu können, als Sie! Ich gestehe, daß der Gedanke an Sie immer mein Genius sein wird, der mich treibe, so viel in meinem Wirkungskreise liegt, auch nicht ohne Nutzen für die Menschheit von ihrem Schauplatze abzutreten[1])". Als sich aber Kant mit der Fortbildung seiner Kritik durch Fichtes Wissenschaftslehre nicht einverstanden erklärte, wurde er von Fichte jählings als Wiedergebärer der Menschheit und als sein Genius im besonderen entthront und in den Orcus gestürzt; er nannte ihn einen „Dreiviertelskopf" und sagte: „Es ist ein gerechtes und weises Gericht, daß Männer, die durch Halbheit ein gewisses Ansehen erworben und durch dieses Ansehen die bleierne Mittelmäßigkeit verewigen und den raschen Fortschritt des Zeitalters aufhalten können, sich zuletzt kräftig prostituieren müssen; so ist es Nicolai ergangen, so ergeht es jetzt Wielanden und Kanten"[2]). Der alte Titan, den wir nun als einen halben kennen lernen, hatte allerdings dem jungen, ganzen, fortschrittsfreudigen einen kräftigen Riegel vorgeschoben, indem er erklärte: „Es muß sich die kritische Philosophie durch ihre unaufhaltsame Tendenz zur Befriedigung der menschlichen Vernunft in theoretischer und praktischer Absicht überzeugt fühlen, daß ihr kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserung oder irgend anders geformtes Lehrgebäude bevorstehe, sondern das System der Kritik auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unent-

---

[1]) Kants Werke VIII, S. 767. — [2]) Rosenkranz, Geschichte der kantischen Philosophie, S. 456.

behrlich sei"[1]). Damals wurden alle Systeme für alle Zeiten gebaut, ähnlich wie jede der fast jährlich wechselnden Verfassungen der französischen Republik für die Ewigkeit bestimmt war.

Die geschichtlichen Ereignisse des ersten Jahrzehntes des 19. Jahrhundes erzeugten bei allen Zeitgenossen eine Umstimmung, in Fichtes gewaltsamer Natur bewirkten sie eine völlige Umkehrung der Ansichten. War er früher begeisterter Kosmopolit gewesen, so redete er jetzt einem Ultranationalismus das Wort; nur die Deutschen waren ihm eigentlich Vollmenschen, die Franzosen wurden ihm fast zu Vertretern des bösen Prinzips; hatte er früher kein anderes Band des Gemeinlebens statuiert als den Vertrag, also ein künstliches, so legte er jetzt auf das von Natur die Menschen Einende das Hauptgewicht, pries die deutsche Sprache, daß sie keine künstliche Mischsprache, sondern selbstwüchsig sei; hatte er früher dem freudigen Fortschritt der Gegenwart gehuldigt, für den die Zukunft immer neue Kräfte entbinden werde, so nannte er jetzt sein Zeitalter das „der vollendeten Sündhaftigkeit"; hatte er früher dem Erzieher geboten, dem Selbstbestimmungsrecht des Zöglings in keiner Weise nahezutreten, so verwarf er es jetzt, den Sittlichwerdenden nur „anzureden", da man vielmehr determinierend in ihn eingreifen müsse, und empfahl militärische Erziehungshäuser und den Mechanismus der Pestalozzischen Methode.

Weniger jäh, aber nicht minder radikal ist die Umbildung, die seine Spekulation durchmachte. In der Periode des Aufstrebens ging ihm alles Sein im Erkennen auf, alles Leben im Tun und er setzte, ein Fanatiker des Moralismus, mit Lessing den Genuß der Seligkeit der ewigen Langweile gleich; später war ihm das Erkennen nur ein Bild des Seins, die Vernunft ein Licht, das zur Intuition wird, das „selige Leben" der Hafen, in dem erst die unbefriedigte Tätigkeit Ruhe findet. Die Lehre der ersten Periode war es, um derentwillen ihm Schelling vorwerfen konnte, daß er

[1]) In der Erklärung in der Jenaischen allg. Zeitung 1799. W. VIII, S. 601.

mit seiner Absolutsetzung des endlichen Ichs eine Philosophie des Sündenfalls verkündige und als Plagiator Rousseaus auftrete [1]); die Doktrin der zweiten Periode war es, die Hegel, der ihn lobt, daß er ehedem alles aus einem Prinzip konstruiert habe, verspottete: „In seinen späteren populären Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publikum, eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräte, Kotzebue“ [2]). So wurde auch er zum „prostituierten Dreiviertelskopf“ gemacht, und es kam ihm heim, wie er mit Kant verfahren war, und welches Gericht erwartete erst Hegel, den Gründer der „Hegelei“! De tuo vel tandem ludetur corio!

Das energische Ja und das schneidende Nein treten aber bei Fichte auch zu einem unsicheren Ja-Nein zusammen, nicht wie bei Kant in sophistischer Selbstgefälligkeit, sondern so, daß der Hochmut zeitweise dem Kleinmut, der Trotz der Verzagtheit Platz macht. Manchmal glaubt Fichte siegesgewiß, in seinem „Idealismus“ den einzigen Schlüssel zur natürlichen und praktischen Welt zu haben; manchmal kommen ihm doch Zweifel an der Anwendbarkeit seiner Lehre auf das Handeln. „Die Anmutung der idealistischen Denkart im Leben ist von der Beschaffenheit, daß sie nur dargestellt werden darf, um vernichtet zu werden“ [3]), womit er Irenäus' Wort über die Irrtümer der Gnosis auf seine eigene Lehre anwendet. „Der Idealismus“, heißt es anderwärts, „kann nie Denkart sein, sondern er ist nur Spekulation. Wenn es zum Handeln kommt, dringt sich der Realismus uns allen auf und selbst dem entschiedensten Idealisten [4])“. In dem Briefwechsel mit K. L. Reinhold sagt er: „Der Idealismus ist das wahre Gegenteil des Lebens“, erkennt aber die völlige Unzulässigkeit der Trennung von Erkennen und Leben an: „Der höchste Trieb geht auf absolute Übereinstimmung mit sich selbst, des theoretischen und praktischen Vermögens, des

---

[1]) Erdmann, Grundriß II², S. 512. — [2]) Geschichte der Philosophie III, S. 615 u. 640. — [3]) Philosophisches Journal von Niethammer u. Fr. V, S. 365 Anm. — [4]) Das. S. 323 Anm.

Kopfes und des Herzens; anerkenne ich praktisch nicht, was ich theoretisch anerkennen muß, so versetze ich mich in klaren Widerspruch mit mir selbst“ [1]).

Die „Wissenschaftslehre“ arbeitete Fichte im Laufe seines Lebens immer von neuem um, nicht ohne jede Bearbeitung als die endgültige anzukündigen: „Das Gefühl, daß die Verschmelzung so heterogener Anschauungen ihm nicht ganz gelungen sei, scheint der Grund zu sein, warum er nach immer neuen, stets bildlicheren Ausdrücken greift und stets verheißt, jetzt werde die völlige Klarheit kommen“. Es gilt von ihm, was er in den „Reden an die deutsche Nation“ vom deutschen Geiste sagt: er werde in die Geschichte eintreten und Felsmassen von Gedanken schleudern [2]); mit heißem Bemühen, in redlicher Arbeit, hat Fichte lebenslang spekulative Felsblöcke gerollt, aber das Bauen war ihm versagt.

3. Man unterscheidet gewöhnlich zwei Perioden des fichteschen Denkens, deren erste „idealistisch“, d. h. autonomistisch sei, während die zweite einen monistischen, also pantheistischen Charakter habe. J. H. Löwe hat in seiner gründlichen Darstellung [3]) gezeigt, daß in der zweiten Periode nur ausreift, was in der ersten im Keime liegt, also der Widerspruch schon in der ersten Anlage gegeben ist. Erinnert man sich, daß die beiden Systeme, welche von vornherein auf Fichte bestimmend waren, das kantische und der Spinozismus, beide bei ihm nacheinander auftretenden Elemente in sich schließen, so wird man den Abstand der Perioden nicht hoch anschlagen.

Zweckmäßiger als gewisse Perioden des fichteschen Philosophierens zu unterscheiden, ist es, dessen Elemente ins Auge zu fassen, die verschiedenen Gedankenzüge, die in ihm wirkten und deren Wirken er sich bei seiner Unbekanntschaft mit der Philosophie zum Teil gar nicht bewußt war. Seinen Ausgangspunkt bildete

---

[1]) Ernst Reinhold, K. L. Reinholds Lehren und lit. Werke nebst einer Auswahl von Briefen 1825, S. 199. — [2]) W. VII, S. 339. — [3]) Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwickelung 1862.

bewußtermaßen die kantische Doktrin, die er von den unerträglichsten Widersprüchen, zumal von dem Monstrum des Dinges an sich, befreite. Indem er aber dabei nicht bloß, wie Kant, die Form der Erkenntnis, sondern auch deren Stoff in das Ich verlegte, wuchs ihm dieses zu einer weltschaffenden Potenz an, die er nicht mehr mit dem, was wir unser Ich nennen, gleichsetzen konnte. Man kann sagen, daß Fichte nicht merkt, wie das autonome Ich den darin schlummernden Gott ausgebiert; auch die späteren Darstellungen der „Wissenschaftslehre" enthalten Aussagen genug, die noch auf das einzelne Ich bezogen werden können, aber doch schon auf das absolute gehen. Aber er unterläßt die Scheidung beider Ich nicht und stellt mit „zunehmender Bestimmtheit" dem empirischen Ich, in welchem Ich und Es, also Nicht-Ich verbunden sind, das reine oder absolute Ich entgegen; dieses ist die jedem empirischen Ich zugrunde liegende Ichheit, „das gemeinsame Wesen aller selbstbewußten Persönlichkeiten" [1]).

Hätte Fichte auch nur die bescheidenste Orientierung in der Geschichte der Philosophie — die ihm noch fremder war als Kant —, so hätte er sich gesagt, in welchen Gedankenzug er durch diese Wendung eintrat; es ist die plotinische Lehre vom Nus, als dem Inbegriffe der Geister, und die darauf fußende averroistische Anschauung von dem kollektiven Charakter des tätigen Verstandes [2]). Dieses neuplatonische Element kommt nun Fichte nicht zum Bewußtsein und darum auch nicht, daß demselben ganz Rechnung getragen, und vom Nus zum Einen, ἕν, vorgeschritten werden müsse. Dies Eine, welches zugleich das Sein und das Gute ist, arbeitet in der Lehre Fichtes vom absoluten Ich immer insgeheim mit; die echten transzendentalen Begriffe, welche die Transzendentalphilosophie subjektiviert hatte, machen ihre objektive Gültigkeit mit stiller Gewalt geltend, und so langt denn Fichte beim Sein als dem Urprinzip an, den steuerlos dahintreibenden führt die

---

[1]) Erdmann, Grundriß II², S. 418. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 629. — [2]) Vgl. Bd. I, §. 42, 3 u. II, §. 68, 3 u. 71, 5 a. E.

Strömung selbst in ein anderes Fahrwasser. Wenn Hegel angesichts der Gewalt der Denkinhalte sagte: „Selbstdenken ist Marotte", so findet das auf Fichte Anwendung, wie es solche auch auf Spinoza und Kant hat[1]): Das Pochen dieser unwissenschaftlichen Philosophen auf ihre Denkgewalt ist eine Marotte, die sie narrt und ihnen, während sie sich die höchste Freiheit vorgaukeln, die Freiheit der Bewegung nimmt.

Trotz seinem Vordringen zum Einen und Sein erreicht doch Fichte die Höhe der Spekulation Plotins keineswegs, da ihm Platon als Rückhalt fehlt und der religiös-gesetzhafte Zug der Neuplatoniker abgeht, welche sehr wohl wußten, daß ihre monistische Gottes- und Weltanschauung ein autoritatives und historisches Element als Ergänzung bedürfe, ohne welche ihr die christliche überlegen sei[2]). So viel Verständnis für das Christentum ist ja Fichte nicht zuzumuten; er glaubt sich zwar berufen, das Johannesevangelium zu erklären und findet seinen Sinn in dem Satze, daß die Wissenschaft alles Mannigfaltige auf die Einheit zurückzuführen habe; aber nur das Metaphysische darin mache selig, nicht das historische; die heiligen Bücher seien nur Vehikel des Volksunterrichtes; sie müssen ganz unabhängig von dem, was die Verfasser etwa wirklich gesagt haben, so erklärt werden, wie sie es hätten sagen sollen[3]). Daß die Norm dafür die „Wissenschaftslehre" als das Schlechthingültige und Feste ist, versteht sich bei Fichte von selbst, aber er unterläßt anzugeben, welche Bearbeitung derselben die authentische sein möchte. Ein religiöses Element kommt in Fichtes Denken auch bei dessen letzter Wendung nicht hinein. Er verhehlt sich nicht, daß der Glaube Vollglaube sein müsse, auch hierin, seiner energischen Natur getreu, die kantische Zwiespältigkeit überwindend, aber er wählt den Unglauben: „Es gibt kein Drittes, man muß sich entweder in den Schoß der alleinseligmachenden römischen Kirche werfen oder man muß entschlossener Freigeist werden"[4]). In der „Staatslehre" von 1813 unterscheidet er zwei Geschlechter, die in

[1]) Oben §. 96, 5 a. E. u. §. 102, 6. — [2]) Bd. I, §. 44. — [3]) Zeller, a. a. O., S. 633. — [4]) W. VI, S. 270.

der Geschichte ringen: das der Offenbarung und des Glaubens und das der Freiheit und des Verstandes, welches letztere jede Autorität damit völlig beseitigt, daß es das durch Autorität Gegebene selbst erzeugt[1]) — ein Widerspiel des augustinischen Gottesstaates.

Ein Einfluß Spinozas auf Fichtes Wendung zum Monismus besteht ohne Frage, doch ist er darum nicht zu hoch anzuschlagen, weil Fichte, vermöge seines redlichen Wesens, Spinozas Unlauterkeit, wenn nicht durchschaute, so doch ahnte, wie er denn der Überzeugung öfter Ausdruck gab, jener könne nicht an seine eigene Lehre geglaubt haben[2]). Die pantheistische Grundanschauung teilt Fichte allerdings mit Spinoza, aber in den näheren Bestimmungen findet eine weitgehende Abweichung beider statt: „Spinoza lehrt einen Gott, der das Sein ohne Willen, der eine ewige Ordnung von Gründen und Folgen ist, in der Zwecke und Freiheit keinen Platz finden; er dagegen lehrt die „Bestimmung des Menschen" einen absoluten Willen, der nie ist, eine Welt nur der Zwecke, Betätigung lediglich der Freiheit"[3]).

So wenig Fichte, der Voraussetzungen des echten Idealismus bar, sich zu diesem erheben konnte, so überschreitet er doch die Grenzen, welche Kant dem Denken eigenmächtig gesetzt hatte, an mehr als einer Stelle und bereitet damit die Rückkehr zu den idealen Prinzipien vor. Von diesem Gesichtspunkte werfen wir einen Blick auf das fichtesche Philosophieren nach den drei angegebenen Richtungen.

4. In Fortführung kantischer Ansichten lehrt Fichte, daß die Kategorien nur Gesetze des Ichs sind, und daß den Dingen nur durch ihre Setzung seitens des Ichs Objektivität zukommt. Wenn Kant Anschauung und letztlich Empfindung als die Mitbedingung der Objektbildung ansieht, so macht Fichte auch diese zu Erzeugnissen des Ich; dieses ist ihm reine Tätigkeit, die es gewähren läßt oder hemmt. Die gehemmte Tätigkeit erscheint ihm als etwas Fremdes,

---

[1]) W. IV, S. 486. — [2]) Erdmann, a. a. O., S. 444. — [3]) Das., S. 444.

als Gegenstand; es möchte sich in der von ihm ausgehenden Raumform ausbreiten, aber das Vermögen dazu bricht ab, und dies ist die Empfindung; die Grenze, an der das begleitende Denken stehen bleibt, ist das Ding an sich oder Nicht-Ich. Die Phantasie drängt über die Grenze hinaus, die Empfindung aber kann ihr nicht folgen; jenes Drängen ist eben der Raum, und die Unruhe dieser unaufhörlichen Akte ist die Zeitreihe. Das Nicht-Ich beruht also gewissermaßen auf der ermattenden Tätigkeit des Ich, die Wirklichkeit ist ein Defekt unseres Könnens. Hier wirkt das Ding an sich nicht auf das Ich, sondern es entspringt dem Nicht-wirken des Ich. Dürfen wir Fichte ein Gleichnis leihen, welches er selbst nicht anwendet, so könnte man sich die Tätigkeit des Ich als Strahlen denken, die von einem Punkte nach allen Seiten ausgehen, aber an verschiedenen Stellen aufhören; die unregelmäßige Linie, welche ihre Schlußpunkte verbindend gedacht werden kann, ist dann nur durch die Strahlkraft des Mittelpunktes bedingt, aber doch eine Grenze, und wird dem Strahlpunkte Bewußtsein verliehen, so würde er diese Grenze als ein fremdes Gegebenes ansehen, und wenn sein Bewußtsein mit Erkenntnisformen und produktiver Einbildungskraft ausgestattet ist, diese auf sie projizieren und so ein Weltbild, das aber zugleich Welt ist, erhalten.

Damit sind wir allerdings über die kantischen Widersprüche hinausgekommen, aber jener Strahlpunkt ist der Sitz von neuen Widersprüchen. Ist er unser empirisches Ich, so ist die Übereinstimmung der Weltbilder der vielen Iche unerklärt; ist er das absolute Ich, so ist mit dem Ganzen ein kosmischer Prozeß geschildert, durch den die Tatsache unseres Erkennens nicht erklärt wird; in beiden Fällen wird der Wirklichkeit, die hier zur Negation wird, nicht genug getan.

Wie Kant, ruft auch Fichte die praktische Vernunft zur Ergänzung herbei. Wir sollen und dies verbürgt das Sein; um des pflichtmäßigen Handelns willen müssen wir eine Außenwelt annehmen. Diese Annahme ist aber kein Schluß, sondern ein Entschluß; wir erschließen nicht die Außenwelt, sondern glauben

an sie: „Es ist das Interesse für eine Realität, welches uns bei unserer natürlichen Ansicht von der Existenz unserer selbst und der Dinge festhält und darum ist der Glaube, in welchem wir diese Realität annehmen, kein Wissen, sondern vielmehr Entschluß des Willens".

Der Wille ist aber bei Fichte nicht ein Notnagel, sondern er tritt als der dem Wissen übergeordnete Faktor in den Gesichtskreis: der Rationalismus sucht im Voluntarismus seine Ergänzung. Fichte hätte schreiben können: Die Welt als Vorstellung und Wille, womit Schopenhauer sich Namen gemacht hat, der Thersites unter den deutschen Philosophen, der bei allen Kostgänger ist und sie beschimpft. Bei ihm ruht das Willensprinzip auf pessimistischer Basis und hebt sich selbst auf, bei Fichte ist der Wille optimistisch auf das Gute gerichtet, freilich nur auf das vom Selbst gesetzte Gute. In der geistvollen Schrift: „Die Bestimmung des Menschen" 1800 wird das Haften am bloßen Erkennen eine „Ruchlosigkeit" geheißen, und als das „Organ", das uns das Wollen erschließt, der „Glaube" genannt[1]). Bei Fichte tritt wieder erfreulicherweise der ganze Mensch in den Dienst der Spekulation: „Was für eine Philosophie man wählt, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist", und „Unsere Denksysteme sind oft nur die Geschichte unseres Herzens", sind fichtesche Aussprüche, welche sein Hinausschreiten über Kant charakterisieren. Aber die Kette der Vernunftkritik klirrt Fichte immer noch nach. Er stellt sich nicht auf den Standort, von dem in Erkennen und Wollen zugleich einzublicken ist: das Leben.

Nur unbewußt arbeitet die Idee des Lebens in Fichtes Gedankenbildung mit. Die praktische Vernunft ist bei ihm nicht, wie bei Kant, eine Kontrollstation für die Willensantriebe, sondern ein tätiges Vermögen, ein reiner Trieb, worin freilich der rousseausche Autonomismus mehr durchscheint, als in den dürren kantischen Formeln[2]). Fichte arbeitet an dem modernen Kulturideal weiter, das bei Kant zurückgetreten war: Kraftbetätigung nach

[1]) W. II, S. 245 f. — [2]) Zeller, a. a. O., S. 614 u. 706.

allen Seiten, bei der es sich nicht sowohl darum handelt, das Rechte zu wollen, als vielmehr recht zu wollen, d. i. mit voller Kraft. „Wolle sein", gebietet Fichte, „was du sein sollst, was du sein kannst und du eben darum sein willst — das ist das Grundgesetz der höchsten Moralität sowohl als des seligen Lebens"[1]). Aus dem anspornenden: du kannst, weil du sollst, wird hier ein: du sollst, weil du kannst, womit das Vermögen oder der Trieb zum Maße der Sittlichkeit gemacht wird. Der Rigorismus ist damit gebrochen, und Fichte steigert ihn nur der Form, nicht der Sache nach, wenn er in seiner drastischen Sprache erklärt: Die Welt ist das versinnlichte Material der Pflicht, und wenn er auch die Dinge an sich letztlich auf das sittliche Wollen zurückführt: „Unsere Pflicht ist das einzige An=sich, welches sich durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung in eine Sinnenwelt verwandelt; die Dinge an sich sind das, was wir aus ihnen machen sollen"[2]). Fichtes Moralismus ist so stürmisch, daß er alles Gegenständliche bloß als umzubildendes Material auffaßt und verlangt, nichts so zu lassen, wie es ist, sondern fordert, es, weil es uns Widerstand entgegensetzt, zu vernichten[3]), also das Recht des organischen Lebens arg verkennt.

Auch bei ihm kehren die Postulate wieder. Die sittliche Aufgabe weist auf ein Fortleben nach dem Tode hin: die rastlose Arbeit verbürgt die verlängerte Arbeitszeit; auch die Vielheit der Individuen ist durch sie gesetzt: das reine Ich teilt sich in eine Gemeinde von Ichen, breitet sich in eine moralische Weltordnung aus, damit Pflichterfüllung sei. Diese ist also Selbstzweck, wie zu erwarten, wenn die Güter beseitigt sind, deren Realisierung sie in Wahrheit dient. Die moralische Ordnung als der Endzweck des moralischen Handelns ist Gott. — Nur schlimm, daß, Fichte unbewußt, durch diesen Moralismus ein arger Naturalismus hindurchschimmert und die moralische Weltordnung im Grunde nur ein Knäuel von Strebungen autonomer Individuen ist[4]). In seinem „Naturrecht"

---

[1]) W. V, S. 533. — [2]) Erdmann, a. a. O., S. 426 f. — [3]) Das., S. 425 u. 97. — [4]) Treffend bemerkt Jean Paul in der Clavis Fichtiana:

erklärt Fichte, daß der einelne an die Rechtsordnung nicht moralisch gebunden ist: „Jeder ist nur verbunden durch den willkürlichen Entschluß, mit anderen in Gesellschaft zu leben“ [1]). Die Rechtsgemeinschaft ist Fichte „nichts praktisch Notwendiges, sondern nur ein Rat, wie es einzurichten ist, wenn die Freiheit vieler zugleich bestehen soll: „Das Rechtsgesetz ist nicht praktisch, sondern technisch-praktisch [2])“. Der Egoismus wird geradezu als Staatsprinzip proklamiert: „So wie die moralische Gesinnung Liebe der Pflicht um der Pflicht willen ist, so ist hingegen die politische Liebe sein selbst um sein selbstwillen, Sorge für die Sicherheit seiner Person und seines Eigentums, und der Staat kann ohne alles Bedenken als sein Grundgesetz annehmen: Liebe dich selbst über alles und deine Mitbürger um dein selbst willen“ [3]). Also dieselbe Zerreißung von Moral und Recht, Gesinnung und Handlung, Innerem und Äußerem wie bei Kant. Doch teilt er nicht die unwürdige Auffassung der Ehe bei Kant. Er sagt: „Der Zweck der Ehe ist das Zusammenleben für die Erziehung ... Alle weitere Kultur geht in der ursprünglichen Menschheit von hier aus. Prinzip aller Ehegesetze müßte darum sein: völlige Einigung der zeugenden Menschen ... Die Unauflösbarkeit der Ehe bleibt also auch jetzt bestehen, diese steigert sich gerade, wenn die Sorge um die Kinder beseitigt ist, späterhin zur Reife der Freundschaft“ [4]).

Es ist kein Wunder, daß Fichte bei dieser Entwertung von Recht und Staat nicht stehen bleiben konnte; wie sich bei ihm aber durchweg die Korrektur von Irrtümern durch Umschlagen in die entgegengesetzten vollzieht, so löst in seiner Staatslehre den krassen Autonomismus der Sozialismus ab. In seinem „Geschlossenen Handelsstaat“ von 1800 [5]) ist der Staat der Produzent der Güter:

---

„Der moralische Egoismus verschwägert sich mit dem transzendenten mehr, als der edle Fichte errät, da jener wie dieser nicht weiterzählt als bis Eins höchstens bis zur Dyadik, nämlich zum Sich und Nicht-Sich oder dem Teufel.“

[1]) W. III, S. 11. — [2]) Vgl. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie I³, S. 238 f. — [3]) W. III, S. 273. — [4]) Das. VII, S. 598. — [5]) Das. S. 389 f.

er bestimmt die Zahl der Individuen für jeden Berufsstand, sorgt für Einschränkung des Reichtums, da ein Überschuß über ein Normalmaß nicht zu Recht besteht, untersagt Vergnügungsreisen, indem er „der müßigen Neugier und Zerstreuungssucht nicht länger erlaubt, ihre Langweile durch alle Länder zu tragen“[1]). Ja auch die Kontinentalsperre bildet er nach durch das Verbot der Einführung von Waren[2]). — Eine seltsame Figur, der Autonom, der stolze Mann des Selbst, die verkörperte Willenskraft, der nicht über die Grenze darf, sich mit Rübenzucker begnügen muß und die Polizei, die doch nur existiert, solange er will, stets auf den Fersen hat! Die Parodie auf den Voluntarismus Napoleons, nur daß der Kaiser die Freiheit für sich und den Gehorsam für die anderen bestimmte, während der Ideolog allen beides zusprach[3]).

5. Wie Kant lehrte Fichte, daß die Philosophie nicht wie die anderen Wissenschaften von Gegenständen handele, sondern das Wissen und Erkennen selbst zu untersuchen habe, und er gab ihr den diese Aufgabe ausdrückenden Namen: Wissenschaftslehre. Zugleich aber dehnte er ihre Aufgabe auf das praktische Gebiet aus und verknüpfte damit die theoretische und praktische Philosophie enger als es Kant getan, er weist ihr zu, die sittliche Welt zu deduzieren, wie die Biologie das organische Leben. Die Wissenschaftslehre hat es aber weder mit dem erkennenden noch mit dem handelnden Subjekte zu schaffen, nicht mit dem Tätigen, sondern mit dem Tun, welcher Begriff Erkennen und Handeln zusammenfaßt. Sie ist darum in der Lage, aus einem Prinzipe zu deduzieren, das als Mittelpunkt den Kreis ihrer Erkenntnisse zusammenhält, in dem wie in einem Keime ihr ganzer Bau beschlossen ist. Die „Grundtathandlung“, aus der alles Tun hervorgeht, ist der unserem Bewußtsein zugrunde liegende Satz: Das Ich setzt

---

[1]) W. III, S. 506. — [2]) Das. S. 472. — [3]) Friedrich Perthes sagt in seinem „Leben“ (1861) I, S. 178: „Napoleon, der Bewältiger der Welt ist eins in sich und sicher und fest, wie kein anderer, weil er nichts will, als sich selbst, und wie kein anderer ist er des Teufels geworden, weil er sich selbst zum Gott machte. Er will nicht, er wird gewollt, sagte Baggesen.“

schlechthin sein eigenes Sein, den Fichte dem logischen Gesetze der Identität: A ist A, gleichsetzt. Das Setzen aber schreitet zu einem Entgegensetzen fort: Dem Ich wird entgegengesetzt das Nicht-Ich, welcher Satz dem des Widerspruches: A ist nicht Nicht-A, entsprechen soll. Da beide Sätze zu gelten haben, müssen sie sich limitieren und damit ist der dritte gegeben: Ich setzt dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen, worin Fichte das Denkgesetz vom Grunde wiedererkennen will, weil im Grunde ein partielles Koinzidieren und Auseinanderfallen vorliegt. Dies ist die erste Trias von Thesis, Antithesis und Synthesis, mit der zugleich die Methode der Wissenschaftslehre gegeben ist. Der dritte Satz enthält zugleich die Grundeinteilung der Philosophie: im Erkennen setzt sich das Ich als bestimmt durch das Nicht-Ich, im Handeln als bestimmend das Nicht-Ich, womit der Gegenstand der theoretischen und praktischen Philosophie gegeben ist. Alles Verfahren der Wissenschaftslehre ist a priori und es wird das kantische Problem der Synthesis a priori in größtem Maßstabe erneuert[1]. Zugleich aber wird, was Fichte besonders später betonte, ein genetisches Verfahren gewonnen: „Erblicken der Genesis ist Organ der Wissenschaft"[2].

In diesem kraftvollen Überbieten Kants wiederholen sich zunächst dessen Mißgriffe in vergrößertem Maßstabe: es soll aus der logischen Form der ontologische Inhalt erzeugt werden; die logischen Gesetze, die nichts ohne Denkinhalt sind, sollen, ins Transzendentale hinaufgehoben, Seinsprinzipien abgeben. Zugleich wiederholt sich bei Fichte gesteigert der ontologische Irrtum von Leibniz, daß das Tun dem Sein vorausgehe, die operatio der Substanz, des actus secundus dem actus primus[3].

Daß Fichtes Hinausschreiten über Kant eine Wiederherstellung der idealen Prinzipien, also ein Rückgängigmachen von deren Subjektivierung sei, läßt sich nicht behaupten, wohl aber, daß damit

[1]) Nach der Wissenschaftslehre von 1794, W. I, S. 29—80. — [2]) Fichtes nachgelassene Werke I, S. 151 f. — [3]) Oben §. 95, 6.

manche Hindernisse, die Barrieren des Denkens, die Kant aufgerichtet, gestürzt werden. Das empiristische und skeptische Element sind beseitigt, Locke und Hume liegen weit hinter uns. Der Auflösung des Ich in leeren Vorstellungsfluß ist gewehrt; die kritische Vernunft, die sich erst in einem folgenden Bande ihrer Schwester, der praktischen, erinnert, sind wir los; beide sind eins, im Tun und Leben schließen sich Erkennen und Wollen zusammen — oder haben wenigstens die Tendenz dazu. Ein Intellegibel-reales ist uns wiedergegeben, denn auch das empirische Ich ist; ja Herbart kann es „eine Substanz“ nennen, „deren Qualität in einem Systeme notwendig verbundener Handlungen besteht“ [1]). Auch die Freiheit ist eine Realität, die uns nicht, wie bei Kant, jeden Augenblick wieder weggezogen werden kann. Die moralische Weltordnung ist ein Kosmos, von der Vernunft erschlossen, nicht bloß postuliert. An den Tathandlungen des Ich haben wir auch einen intellegiblen Prozeß, eine ideale Genesis, ein übersinnliches Geschehen, das nicht bloß real ist, sondern alle Realität bedingt. Aus den Niederungen der Vernunftkritik sind wir auf ein Niveau hinaufgestiegen, auf dem wir wieder mit Descartes und Leibniz verkehren können; die fichtesche Selbstsetzung des Ichs ist eine Steigerung des cartesianischen Prinzips: Cogito ergo sum zu dem vollkräftigen: Cogito, ergo do Esse; an Leibniz' unbewußtes Vorstellen erinnert das Weben der weltsetzenden Einbildungskraft bei Fichte; an dessen prästabilierte Harmonie die „moralische Weltordnung“, deren Apotheose jedoch Leibniz vermeidet, während sie hier proklamiert wird. Ebenso sind wir in der Moral über die Sophistik hinaus, mit der Kant die spröden autonomen Subjekte auf das leere Allgemeine vereidigt; lebenskräftig ist wenigstens der „reine Trieb“, wenn auch seiner sozial-plastischen Kraft bedenkliche Nachhülfen beschafft werden müssen. Die Revolution im Zopf, mit ihren schielenden Versicherungen, daß sie nicht zerstören, sondern bauen wolle, liegt hier wie ein böser Traum hinter uns; das

---

[1]) W. V, S. 250.

„Geschlecht der Freiheit und des Verstandes“ kämpft mit offenem Visier; ja auf die autonomistische Freiheitsidee fällt ein Reflex des patriotischen Befreiungskampfes, der das Ende des rastlosen Mannes verklärt: Fichte starb 1814 an dem Lazarettfieber, das seine Gattin, als Pflegerin der Verwundeten, nach Hause gebracht hatte.

6. Die Wendung zum Neuplatonismus, welche Fichte, ohne es zu wissen, vollzieht, wenn er das Ich zum absoluten erweitert, entfernt ihn noch mehr von Kants Skepsis und läßt ihn den Zug der Transzendentalphilosophie zum exzessiven Realismus zur Entfaltung bringen. Wenn er von einer jedem Ich zugrunde liegenden Ichheit spricht, so wird die Egoitas zum ens erhoben; wenn er fordert, man solle das unendliche Ich in sich lebendig machen, es sein, es erleben, so fordert er etwas, was Aristoteles — obzwar mit Unrecht — als widersinnige Konsequenz der Ideenlehre hingestellt hat: daß wir das Leben eines Anderen leben sollen, anstatt unseres eigenen. In den „Vorlesungen über die Tatsachen des Bewußtseins“ vom Jahre 1810[1]) lehnt Fichte den Vorwurf des Individualismus von sich ab und schiebt ihn Kant zu, der aus seinem Bewußtsein vieles deduziert, aber nicht bewiesen habe, daß dies von dem Bewußtsein, also von jedem gelte; die Wissenschaftslehre will gerade zeigen, wie das alle Individuen befassende Leben in diesen zum Bewußtsein kommen, wie das allgemeine Denken Ihn hervorbringt und unter ihnen auch mich. Hier erinnert das Universalbewußtsein an Averroes' gemeinsamen Intellekt, und die Einbefassung der Individuen unter das absolute Ich an das Verhältnis des *νόες* zum *νοῦς* bei Plotin. Der Nus hat es mit dem fichteschen Ich gemein, daß er sich das Sein als Objekt entgegenstellt, was es im *ἕν* nicht ist; er wird zum *νοερόν*, weil er das *νοητόν* sich gegenüber hat, also der Intellekt auf das Intellegible bezogen ist. Der Unterschied zwischen Plotin und Fichte ist der, daß jenem das Intellegible das Maß des Erkennens ist, das Höhere, Gesetz und Ordnung in sich tragend, wohl

---

[1]) W. II, S. 541 f.

auf die Aktuierung durch das individuelle Denken harrend, aber dabei dieses sich angleichend[1]). So hoch kann ihm Fichte nicht folgen, weil er die volle und prinzipielle Wiederherstellung des Intellegiblen, das Kant entwertet hatte, nicht vollzieht und darum den Wahrheitsbegriff, den Plotin besaß, nicht wiedergewinnt. Bei Fichte bleibt das Nicht-Ich eine Schranke und, da das Ich mit der Vernunft gleichgesetzt wird, ist jenes, welches das *νοητόν* sein müßte, eigentlich die Unvernunft; die Wahrheitsinhalte werden zu Erkenntnisschranken, und die Wissenschaft ist nicht ein intellegibler Organismus, dem sich der Erkennende angleicht, sondern ein Tun des Erkennenden. Fichtes Wissenschaftslehre verfehlt darum das Wesen der Wissenschaft vollständig und so treffend der Name ist, so leer ist das damit Bezeichnete, ähnlich wie dies von den kantischen Ausdrücken: kategorischer Imperativ, Reich der Zwecke und anderem gilt.

Bei seiner praktischen Richtung faßt Fichte sein absolutes Ich auch ethisch; in dem „reinen Bewußtsein“, das vor dem empirischen ist, spricht das Sittengesetz zu uns; wir vernehmen die Stimme des absoluten Ich als kategorischen Imperativ; es ist Gesetz und Wille, und unser Leben ist Leben dieses Gesetzes[2]). Fichte merkt nicht, daß er damit in eine Heteronomie verfällt, bei der der Handelnde zur bloßen Maske eines Anderen wird. Darum also mußte „die natürliche Ansicht“ vernichtet, mußte jede objektive Norm des Willens geleugnet, jedes Gesetz im Himmel und auf Erden der Autorisation des autonomen Selbst unterzogen werden, damit uns schließlich das sittliche Selbst ganz genommen und unser Gewissen auf einen Weltgeist projiziert werde! In diesen Widersprüchen kehrt freilich nur der alte wieder, den ja die Glaubensneuerer begingen, welche zugleich die höchste individuelle Freiheit beanspruchten und alle Freiheit in absoluter Determination untergehen ließen[3]).

---

[1]) Bd. I, §. 43, 3. — [2]) Erdmann, a. a. O., S. 418, 436 u. 434. — [3]) Bd. II, §. 60, 3 u. 81, 4.

In seiner Lehre vom Nus weiß Plotin, woher er kommt und wohin er geht, während Fichte bei seinen dialektischen Wandlungen über seinen Weg unklar ist; er wird sozusagen blind von den Problemen geschoben; er, der stolze Verkünder des wissenden Willens, weiß am wenigsten, was er will. Plotin kommt von dem Einen her und geht vom Nus zur Weltseele fort, denn er sucht die göttlichen Hypostasen, geleitet von Platon und der Theologie der Vorzeit. Fichte sucht sich in sich, geleitet von sich, und sieht sich unversehens über sich auf ein All-Ich hinausgetrieben, in dem er das Sein sucht, aber doch nicht endgültig beschlossen denken kann, weshalb er weiter zu dem Einen fliehen muß. Abwärts unter dem All-Ich hätte er die Natur erblicken müssen, wenn er dem Gedanken des Lebens, auf den er öfter stößt, nachgegangen wäre; aber hier fehlt das Intellegible als Brücke; Fichte kann in der Natur keine Wahrheit, also auch kein Leben finden; die immanenten Formen in der Natur waren längst beseitigt worden, und so lag ihm auch der Gedanke der Weltseele fern, der jene Formen hypostatisch in sich faßt, ontologisch zwar nicht haltbar, aber doch ein Zeugnis des realistischen Denkens. Fichte ist der Natur mehr als seine Zeitgenossen abgewandt; er leugnet die immanenten Naturzwecke, glaubt die Organismen aus der Wechselwirkung der Stoffe erklären zu können und bezieht die Naturwesen auf die menschlichen Zwecke; er „deduziert" das Vorhandensein von Licht und Luft daraus, daß die Menschen ohne sie sich nicht sehen, hören, verständigen und keine moralische Gemeinschaft eingehen könnten; auch an dieser aber läßt er die Naturseite nicht gelten, wie er auch der Schönheit und Kunst, die Plotin so sinnvoll in seinen Kreis zieht, durchaus abhold ist. „Nie hat ein System solchen Naturhaß geatmet, wie das fichtesche[1]).

So wirkt die Berührung mit dem Neuplatoniker nur wenig anfrischend auf den fichteschen Doktrinarismus; aber wir entwinden uns dabei doch noch mehr den Netzen der kantischen Dialektik. Das

---

[1]) Erdmann, a. a. O., S. 422.

absolute Ich ist ein übersinnliches Reales, ein moralisch-physischer Kosmos, durch Schlüsse erkannt, nicht mehr ein leeres Postulat. Zu ihm stehen die empirischen Iche im Verhältnisse der Unterordnung, insofern jenes Gesetz ist, zugleich aber in dem Verhältnisse der Teilnahme, indem es ihre Substanz ist; es dämmert also der Begriff der platonischen μέϑεξις auf, wenn er auch unfruchtbar bleibt, weil der des Gutes und des Guten fehlt. Es verdient angemerkt zu werden, daß das Wort Idee bei Fichte einen volleren Klang erhält als bei Kant. Er findet (in den „Reden an die deutsche Nation") das Wort in dem deutschen: Gesicht richtig wiedergegeben „weil die Idee durch das Auge des Geistes gefaßt wird"[1]). In den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" 1806 sagt er: „Die Idee ist ein selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke" und: „Wir haben nicht ermangelt, die Begriffe von den Ideen, welche schlechthin ohne alle Erfahrung durch das in sich selber selbständige Leben dem Begeisterten sich entzünden, streng zu unterscheiden". Den naheliegenden Gedanken, daß die Ideen, wenn sie selbständig, lebendig und belebend sind, allererst Realgehalt haben, also ein Gedanklich-wirkliches wiedergeben müssen, bringt Fichte freilich nicht zum Austrage. —

Hier hat der Realismus Schellings eingesetzt, der sich bei Platon und den Neuplatonikern informiert, den Ideen mehr gerecht wird, die Weltseele erneuert, und die Zwecke, das Schöne, die Formen in der Natur zurückführt. Wie Schelling war auch Friedrich Schlegel anfänglich mit Fichte gegangen; er konstruiert 1804 in Triaden, sieht in dem Werden das Bindeglied zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen und setzt die Bestimmung des Menschen in die Hingabe an das Ur-Ich. Diese Hingabe nimmt er aber so ernst, daß sie die autonomistische Tendenz überwindet, und damit gewinnt er den Fußpunkt, um sich über die ganze von Kant begründete Denkrichtung hinauszuschwingen,

---

[1]) W. VII, S. 317.

was Schelling, der die Wurzel des Irrtums nicht erkennt, nicht vermag[1]).

7. Das Erkennen und das Sollen waren Fichtes anfänglicher Standort gewesen, das Sein hatte Kant entwertet, es galt Fichte nur als Grenze des Erkennens und Mittel des Sollens. Aber schon, wenn er das Erkennen auf das Bewußtsein, das Sollen auf das — immerhin selbstgesetzte — Gebundensein zurückführt, erkennt er unfreiwillig das Sein als den ursprünglichen Begriff an; auch wenn er in der Wissenschaftslehre die Genesis sucht, arbeitet er unbewußt mit dem Seinsbegriffe, denn das Werden ist und bleibt der Übergang von einem Sein zu einem anderen; die „Grundtathandlung" kann nicht endgültig als das Erste festgehalten werden; so schön es klingt, wenn Goethe seinen Faust das Exordium des Johannisevangelium, echt fichtisch übersetzen läßt: „Im Anfang war die Tat", so kann dabei der Dichter, aber nicht der Denker stehen bleiben, der die prosaische Frage: Wer tat? nicht abweisen darf. Der Ernst der Zeit, die wieder von Gott und Ewigkeit sprach, mag Fichte auch an seinem Gotte irre gemacht haben, der immer nur wird, aber nie ist, was Platon von der Sinnenwelt sagt, und das Bedürfnis nach Frieden, dessen sich kein Menschenherz erwehren kann, mag ihn den rastlosen Moralismus zeitweise als einen friedlosen haben erkennen lassen.

In der „Wissenschaftslehre" von 1810 erklärte Fichte: Gott nur ist, und das Wissen ist nichts anderes als sein Schema und sein Bild; da Wissen das Sehen eines Seins durch ein Bild ist, so muß allem Wissen vorgedacht sein ein Sein[2]). Damit wird recht eigentlich der Schritt vom Nus zum ἕν und ὄν getan; zugleich ist ersichtlich, daß hier kein Einfluß Spinozas vorliegt, dem das Wissen kein Bild des Seins ist, sondern eine Parallele dazu. Was Spinoza völlig fehlt, bietet sich Fichte jetzt als Bestimmung des göttlichen Seins dar: das Leben. In seiner „Anweisung zum seligen Leben" 1806 sagt er: „Das reale Leben des Wissens

[1]) Unten §. 109, 2 u. §. 115, 4. — [2]) W. II, S. 696 f.

ist in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selber und nichts anderes; und es ist zwischen dem Absoluten oder Gott und dem Wissen in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung, sondern beide gehen völlig ineinander auf"[1]). Denselben Gedanken gibt er in einem schönen Sonett Ausdruck, das an mystische Ergüsse eines Angelus Silesius erinnern kann[2]).

Das Innewerden der Einheit mit dem Einen ist kein Erkennen mehr, sondern ein Schauen und verlangt ein eigenes Organ: „Diese Lehre", sagt Fichte in einer Vorlesung vom Herbst 1813, „setzt voraus ein ganz neues Sinneswerkzeug, durch welches eine neue Welt gegeben wird, die für den gewöhnlichen Menschen gar nicht vorhanden"[3]). Das Gelangen zu diesem Schauen ist ein „Durchbruch" und einen solchen forderte Fichte von seinen Hörern, was an die „Revolution des Innern" erinnerte, von der Kant die Oberherrschaft des guten Prinzips im Menschen erwartet. Statt des „reinen Denkens" sagt Fichte in den späteren Schriften: das Licht, mit fortschreitender Annäherung an die Mystiker und mit Anerkennung des objektiven Mediums des Erkennens. Die Religion ist nun auch nicht mehr der bloße Reflex des rastlosen moralischen Strebens, sondern auch „ein Sein", ein Ruhen, ein Genießen, und die Abschwächung der Seligkeit zur Glückseligkeit liegt hinter uns.

Auch eine Eschatologie hat Fichtes Mystik: „Die Welt geht aus von einer geglaubten und endet in einer durchaus verstandenen Theokratie. Gott wird wirklich allgemein herrschen und er allein, ohne andere, die Welt in Bewegung setzenden Kräfte; nicht bloß als Lehrer, sondern als lebendige und lebendig machende Kraft"[4]). Von dieser Höhe stürzen wir freilich jählings hinab — und dies kann zeigen, wie labil diese fichtesche Mystik ist —, wenn wir hören, daß dieser Endzustand durch den Staat, als den Erben der Kirche, vorbereitet werden wird, womit ja die Reformation den Anfang gemacht habe, die damit vorgegangen sei — den Verstand auf das Christen-

---

[1]) W. V, S. 443 — [2]) W. VIII, S. 462. — [3]) Nachgelassene Werke I, S. 4. — [4]) Politische Fragmente von 1807 u. 1813; W. VII, S. 613.

tum anzuwenden, weshalb auch „die Protestanten die wahren Katholischen sind, denn sie tragen das Prinzip der Gemeingültigkeit, Allgemeinheit in sich“[1]). Auch hier ist Fichte den Neuplatonikern näher, als er weiß, aber nicht Plotin, sondern Porphyrios, dem Vorkämpfer des Imperiums gegen die Kirche, der ja auch den Christen über die Anwendung des Verstandes auf ihre Lehre gute Ratschläge gab[2]).

[1]) W. VII, S. 609. — [2]) Bd. II, §. 58, 3.

§. 108.

## Hegel.

1. Wenn Fichte nur eine halbe und ungewollte Wendung zum Realismus vollzieht, so bringt Hegel das in der Transzendentalphilosophie liegende extrem-realistische Element zum vollen Austrage, freilich ohne Überwindung des autonomistischen. Sein Fußpunkt ist nicht das Ich, das sich bei Fichte vermöge seines Schwebens zwischen dem empirischen und absoluten Selbstbewußtsein so wenig bewährt hatte, sondern die Erkenntnisform, der Inbegriff der Kategorien, „der realisierten logischen Funktionen". Kant hatte dem Denken in der Analytik das Objekt und in der Dialektik auch das Subjekt weggezogen, so daß es nur als freischwebende Bewegung Bestand behielt, wenn das überhaupt noch Bestand genannt werden kann[1]). Hier nun setzt Hegel ein: sein Absolutes ist reines Denken, keines Objektes bedürftig, vielmehr ein solches erst erzeugend, und es ist substantielles Denken, keinen persönlichen Träger erfordernd, da es vielmehr selbst erst die denkenden Wesen setzt. Das Weltprinzip ist nicht, wie Spinoza meinte, die Substanz, sondern der Geistesprozeß; der sich selbst bewegende Gedanke ist das Wesen der Dinge.

Kants transzendentale Logik wird dementsprechend zur Ontologie, die Dialektik wird zu einer Methode, welche die Bewegung der Sache selbst ist; die Kategorien werden zu Knotenpunkten oder sozusagen Raststationen der die Realität erzeugenden Denkbewegung; die Antinomien sind nicht mehr Verlegenheiten des menschlichen

---

[1]) Oben §. 102, a. E.

Denkens, sondern Impulse des kosmischen; der Widerspruch, als das Umschlagen eines Begriffes in sein Gegenteil, ist das treibende, ausgebärende Moment der Begriffsreihen, in denen sich die neue Dialektik bewegt, welche die Welt nicht denkt, sondern ist. So befremdend es klingt: bei Hegel ist die Wirklichkeit ein sich selbst denkender Begriff, dessen Denken sich in steten Widersprüchen bewegt. Das Empirische, welches Kant als Materie für die Erkenntnisformen stehen ließ, wird bei Hegel in diese völlig eingearbeitet: das Einzeldasein ist nur Durchgangspunkt, Hülle oder Schale des objektiven Gedankens, Anschauungs- und Denkinhalt sind eins. Das Denken bedarf keines sinnlichen Inhalts, sondern ist sein eigener Inhalt, das Konkrete ist nur der Außenbau und Ausbau des Gedankens. Auch das Ding an sich und das fichtesche Nicht-Ich erscheinen nicht mehr als dunkle Punkte am Horizonte; Objekt und Subjekt, Nicht-Ich und Ich sind jetzt nur Momente desselben Gedankens, der außer uns ein Seiendes, in uns ein Gedachtes ist.

Bei Hegel gibt es nicht mehr ein Erkenntnisstreben, das seinen Inhalt erst suchte, etwa gar ohne ihn erreichen zu können, so daß es sich mit Postulaten abspeisen lassen müßte, noch auch gibt es ein der Vernunft fremdes Element, in welches diese erst hineinzuarbeiten wäre, sondern die Erkenntnis, welche in den Schwung der realen Denkbewegung hineingekommen ist, fällt mit ihr zusammen, ihr Suchen nach Wahrheit wird zum Dahinschiffen auf dem Strome der Wahrheit, das individuelle Vernunftstreben zu einem Moment der sich realisierenden kosmischen Vernunft. Der Rationalismus Kants und Fichtes wir hier weitaus überboten und auf die denkbar höchste Spitze getrieben. In diesem Sinne erklärte Hegel das Wort: Methode, μέθοδος, als ein Nachgehen, also Anschließen unseres subjektiven Denkens an das objektive, die Hingabe der eigenen Denkbewegung an die reale und das Innewerden der Übereinstimmung des gleichen Rhythmus beider.

Damit wird scheinbar das denkstolze Subjekt der Transzendentalphilosophie preisgegeben und Hegel tat den Ausspruch: „Selbst-

denken ist Marotte"; er verzichtete darauf, daß der Denkende die Wahrheit, der Handelnde das Gute macht, und er bricht damit dem kant-fichteschen Autonomismus die Spitze ab; aber auf der Höhe des kosmischen Denkprozesses kehrt das autonome Subjekt doch wieder: erst in den Geistern gelangt die Weltvernunft zum Bewußtsein und der Herrscher der Geisterwelt und Vollender der Geisteswelt ist doch der Philosoph. Hegel nennt epochemachende Wendungen in der Geschichte der Philosophie „einen Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes", und sieht darin eine Offenbarung Gottes. „Was wir so trocken, abstrakt hier betrachten", sagt er in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, „ist konkret; solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir in unserem Kabinett die Philosophen sich streiten und zanken lassen und es so oder so ausmachen, sind Worte und Abstraktionen. Nein, nein, es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen und schreiben diese Kabinettsordres gleich im Original; sie sind gehalten, diese abzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit und dabei gewesen, die anderen haben ein besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, diese Mädchen ... Wozu der Weltgeist hundert und tausend Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vorteil haben, daß es eine Vergangenheit und in der Abstraktion geschieht [1])." — So bedurfte es gar nicht großer Übertreibung, wenn Otto Gruppe in seiner geistvollen Persiflage der hegelschen Doktrin schildert, wie der Weltprozeß in Gefahr ist, still zu stehen und der Weltgeist im Denken zu stocken, als der neckende Nachtwind dem lukubrierenden Professor Hegel sein Manuskript entführt, das aber durch das Geschrei seiner Schüler, Henning des Hahns und Gans gerettet wird [2]).

Hegel führt den Gedanken eines intellektuellen Kultursystems auf seine Spitze, weil ihm dieses System die Wiege des zu sich

---

[1]) Vorl. üb. Gesch. d. Phil. 1836, III, S. 95. — [2]) In dem Lustspiel „Die Winde", 1831.

selbst kommenden Absoluten ist, und damit erscheint bei ihm das Selbstgefühl des denkenden Geistes im Grunde noch mehr gesteigert als bei Kant und Fichte, weil bei ihm der philosophierende Geist als weltmächtiger auftritt als bei jenen.

2. In diesem Hinausschreiten über Kant und Fichte liegt eine Steigerung ihrer Verirrungen, aber es darf doch nicht verkannt werden, daß Hegel in anderem Betracht eine Wendung zum Besseren bezeichnet. Wie er dem Empirisch-gegebenen Anteil an der Vernunft einräumt, so weist er auch dem Geschichtlichen einen solchen zu. Über die totale Geschichtsverfinsterung der Transzendental-philosophen, jenes blinde Tappen in den Problemen und unbewußte Umschlagen sind wir hier glücklich hinaus. Hegel betrachtet nicht wie Kant die Spekulation der Vorgänger als ungeschehen, sondern als Vorstufe seiner eigenen, womit nun zwar noch keine befriedigende Geschichtsansicht gewonnen, aber doch der Kontakt der Gegenwart mit der Vergangenheit wenigstens prinzipiell wieder hergestellt wird[1]).

Über sein Verhältnis zu Kant und Fichte erklärte sich Hegel schon in dem Aufsatze: „Glauben und Wissen“[2]), worin er die „Wissenschaftslehre“ als den Kulminationspunkt subjektivistischer Reflexionsphilosophie und der Aufklärung darstellt, der freilich notwendig sei, damit es zur wahren Spekulation komme[3]). Den Kritizismus stellte er mit dem Empirismus zusammen, weil beide die geistige Wirklichkeit, die übersinnliche Welt leugnen und das Denken seines Inhaltes entleeren[4]); in den kantischen Kategorien

---

[1]) Näheres unten §. 117, 7. — [2]) In dem „Kritischen Journal für Philosophie“. — [3]) Erdmann, a. a. O., S. 581. — [4]) Über den Verzicht auf die Wahrheit sagt er W. VI, S. 38: „Die Philosophie hat sich zu den Deutschen geflüchtet und lebt allein noch in ihnen fort; aber selbst in Deutschland ist die Flachheit der früheren Zeit vor seiner Wiedergeburt so weit gekommen, daß sie bewiesen zu haben meinte, es gebe keine Erkenntnis der Wahrheit. So ist das, was von je für das Schmählichste und Entwürdigendste gegolten hat: der Erkenntnis der Wahrheit zu entsagen, von unserer Zeit zum höchsten Triumph erhoben worden.“ In der Vorrede zur Logik (1812) heißt es, infolge der kantischen Bewegung sei „in Deutschland das sonderbare Schau-

und den Dingen an sich erkannte er zwei Leerheiten, die sich wechselseitig keine Erfüllung gewähren können; auch sah er richtig, daß Kant, indem er gewaltsam Getrenntes wieder zu vereinen strebt, immer gegen sich selbst arbeitet[1]); er sieht die Unfruchtbarkeit der kantischen Doktrin für die Wissenschaft ein und spottet darüber, daß der Philologe Gottfried Hermann die Kategorientafel auf die Metrik angewendet habe. Am höchsten stellt Hegel die Kritik der Urteilskraft, weil Kant hier zum intuitiven Verstande und zur inneren Zweckmäßigkeit vordringt[2]).

Ein notwendiges, aber auch einseitiges Moment sieht Hegel auch im Spinozismus. Er nennt ihn die absolute Grundlage aller wahrhaften Philosophie, den Anfang alles Philosophierens; doch tadelt er, daß er vor dem Sein das Werden nicht sieht, daß seiner Substanz die Lebendigkeit fehle, und daß er alles Konkrete und Besondere als Vorgefundenes und äußerlich Hinzunehmendes behandle[3]). In ähnlicher Weise bestimmen auch die anderen Denker monistischer Richtung, wie Schelling und Schleiermacher, ihr Verhältnis zu Spinoza; sie nehmen dankbar das All-Eine von ihm entgegen, aber suchen die Starrheit seines Systems durch emanatistische Wendungen zu erweichen; sie sind Spinozisten in der Abweisung der Persönlichkeit Gottes, in der Unempfänglichkeit für die religiöse Mystik und in ihrem Determinismus, aber sie lassen die „geometrische Methode“, den Parallelismus von Denken und Ausdehnung, die Polemik gegen die Teleologie auf sich beruhen.

Von den alten Philosophen schätzt Hegel, wie zu erwarten, besonders den Vertreter des ewigen Flusses, Herakleitos, und er legt Gewicht darauf, alle von ihm überlieferten Lehren in die seinige aufgenommen zu haben. Er rühmt sich aber auch, alle Prinzipien verwendet zu haben, mit welchen es die alten Denker versuchten. Platon nimmt er gegen den Vorwurf der Schwärmerei in Schutz,

---

soviel herbeigeführt, daß ein gebildetes Volk ohne Metaphysik sei, die Wissenschaft, ein sonst mannigfach ausgeschmückter Tempel, also ohne Allerheiligstes“.

[1]) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft (W. VII), §. 40. — [2]) Das. §. 51. — [3]) Gesch. d. Phil III, S. 376—378. Logik III, S. 10.

seine Begeisterung sei das Heraustreten aus dem sinnlichen Bewußtsein. Freilich ist er in der Auffassung der Dialektik Platons Antipode; bei diesem führen ihre Serpentinen zu einem Ewigen, Unwandelbar-seienden, bei Hegel ist nur der Wechsel ewig. Auch Aristoteles wird von ihm geschätzt; er schließt die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" mit der berühmten Stelle der Metaphysik über den Nus als das Denken des Denkens[1]). In Hegels beiden Daseinsformen, dem Ansich und dem Fürsich, erscheinen die Begriffe von δύναμις und ἐνέργεια erneuert; aber Hegel setzt zwischen sie das Anderssein oder Außersichsein, die Verendlichung und Vereinzelung, welches in dem Fürsichsein „aufgehoben", d. i. zugleich negiert und konserviert sei; eine wirkende Ursache, welche die Potenz aktuiert, kennt Hegel nicht, da sich bei ihm jede Bestimmung durch Hervortreiben ihres Gegensatzes selbst aktuiert.

Sehr hoch stellt Hegel den Neuplatonismus und trägt damit die Schuld ab, die Fichte bei seiner historischen Unwissenheit unbeglichen gelassen hatte. Er findet „darin alle früheren Systeme ausgelöscht"[2]). Plotins Spekulation nennt Hegel hohen, wenngleich noch nicht vollendeten Idealismus[3]). Diesem ist Proklos zumal in seiner „Platonischen Theologie" am nächsten gekommen, welcher zeige, „wie alle Bestimmungen sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren"[4]); „man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern leiste"[5]). Was diesen abgehe, sei das Verständnis für die Subjektivität, die Freiheit des Ich und den unendlichen Wert des Subjekts[6]); dieses Komplement findet Hegel im Christentume gegeben. Die μυσταγωγία der Neuplatoniker gibt er geradezu mit „spekulativer Betrachtung" wieder[7]); an ihre in Mythus und Poesie getauchte Sprache lehnt er sich oft an; er nennt die Natur „einen bacchantischen Gott, der sich nicht zügelt und faßt", oder „einen

---

[1]) Vgl. unten §. 112, 4. Ar. Met. XI, 7. ἡ δὲ νόησις ἡ καθ' αὑτὴν ... τοῦτο γὰρ ὁ θεός. — [2]) Geschichte der Philosophie III, S. 35. — [3]) Das. S. 47. — [4]) S. 74. — [5]) S. 79. — [6]) S. 95. — [7]) S. 91.

Phönix, der sich selbst verbrennt, damit der Geist hervortreten könne"; die der Idee entfremdete Natur den „Leichnam des Verstandes", die Kategorien „das diamantene Netz, in welches das ganze Universum hineingebaut ist"; wie überhaupt Hegels Stil, obwohl trocken und hart im ganzen, doch der poetischen Lichter und treffenden Schlagwörter keineswegs entbehrt.

Was die Neuplatoniker suchten: die Versöhnung von Philosophie und Religion, billigt Hegel; beide Gebiete treten zuerst als Einheit auf, dann als Gegensatz, schließlich müsse aber dieser seine Synthese finden; seine eigene Philosophie sollte den Inhalt des Christentums in sich aufnehmen. Die Religion ist das Sein Gottes für das religiöse Bewußtsein, der absolute Geist bedarf des endlichen, um zum Bewußtsein zu gelangen; zur Bestimmung des Verhältnisses des Logos zur Gemeinde wendet Hegel dieselben Worte wie Philon der Jude an[1]). Für seine gnostische Schrifterklärung genügt als Probe der Ausspruch: „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, heißt es in der Bibel; das heißt nichts anderes als: das Selbstbewußtsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum Begriffe des Geistes gehören und zum Bedürfnisse, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen"[2]). „Die Identität des Subjektes und Gottes kommt in die Welt, als die Zeit erfüllt war; das Bewußtsein dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit; der Inhalt der Wahrheit ist der Geist selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst[3])." Hegel „rühmt seine Philosophie, daß sie so viel orthodoxer sei als die moderne, gegen die Dogmen gleichgültige Herzens- oder schriftgläubige Theologie"[4]).

Man muß den Neuplatonikern, trotzdem daß auch sie außerhalb des Christentums standen einräumen, daß sie von der Religion eine höhere Vorstellung hatten; wenngleich sie die Mythen nach

[1]) Staudenmaier, Die Philosophie des Christentums, S. 436 und 803. — [2]) Philosophie der Geschichte, S. 388. — [3]) Das. S. 399. — [4]) Erdmann, Grundriß II², S. 607. Die Stellung Hegels zum Christentum hat am eingehendsten dargelegt Dr. A. Staudenmaier: „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems. Aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie. Mainz 1844.

ihren spekulativen Bedürfnissen modelten, erkannten sie doch eine älteste, geoffenbarte und autoritative Weisheit als deren letzte Quelle an, eine Anschauung, die Hegel fremd war.

So ist Hegels Ausbeute aus der Geschichte der Philosophie bei dem Verfehlen des Nervs der echten Spekulation und bei der Willkür seines Verfahrens, noch eine geringe und die Stimme der Jahrhunderte dringt bei ihm in schneidenden Dissonanzen an unser Ohr, aber die Einsicht ist doch gewonnen, daß auf sie gehört werden solle; es ist eine unechte philosophia perennis, die er gibt, aber aus dem Schlafe, in die sie die geschichtslose Periode gelullt hatte, ist sie doch erweckt.

3. Wie Proklos geht Hegel darauf aus, ein Intellektualsystem herzustellen und zwar eine Stufenfolge zu finden, die von dem ärmsten Begriffe, dem Sein, ausgeht und bei dem reichsten, der Idee, als Inbegriff der Ideenwelt verstanden, endet[1]). Die erste Stufe findet er in den Begriffen: Sein und Maß, die zweite in den Begriffen: Wesen und Wirklichkeit, die dritte in den Begriffen: Begriff und Idee, die vierte in der Erhebung der Idee als Prinzip des Lebens und Erkennens zur absoluten Idee. Dabei ist die Anlehnung an die Alten deutlich zu erkennen: die erste Stufe ist die des pythagoreischen Denkens, die zweite die des aristotelischen, die dritte die der sokratisch-platonischen Gedankenbildung, die vierte die der neuplatonischen. Hier liegt nun wirklich ein Aufsteigen und Reicherwerden der Denkbestimmungen vor: die mathematische Auffassung des Gegebenen als eines Konstruierten ist eine noch äußerliche und darum verhältnismäßig arme; die organische ergreift, ins Innere dringend, die gewordene Wirklichkeit; das Begreifen des gestaltenden Formprinzips als Begriffsinhalt und geistiges Vorbild ist ein weiterer Fortschritt und die Erfassung des Vorbildes als Lebensprinzip, Erkenntnisinhalt und transzendenter Urgrund schließt die aufsteigende Reihe ab.

---

[1]) Enzyklopädie d. philos. Wissenschaften im Grundrisse. Erste Aufl. 1817, dritte 1830, §. 84—244, Werke VI und Wissenschaft der Logik, zuerst 1812—16. W. III—V.

Soweit ist Hegels Dialektik auf einer richtigen Bahn, auf dem Wege zu einer genetischen Darlegung der ontologischen Prinzipien, die als Aufgabe bezeichnet zu haben sein unleugbares Verdienst ist. Allein die Art, wie er die einzelnen Stufen ausbaut, zeigt schon Gewalttätigkeit und Entfernung von den antiken Leitlinien. Innerhalb der ersten Stufe sucht er den Übergang von Sein zum Maße durch die Kategorien der Qualität und Quantität zu gewinnen: das Sein verlangt als Komplement das Was und das Maß fordert die Bestimmung: Wie groß. Die Reihe: Bestimmungsloses, Qualitativ- und Quantitativbestimmtes und bestimmendes Maß würde nun der pythagoreisch-platonischen Reihe: *ἀπειρία*, *μικτόν* und *πέρας*[1]) ganz wohl entsprechen, nur daß sie bei Hegel umgekehrt erscheint und in das Bestimmungslose schon das Sein hineingeschoben wird; hier zeigt sich seine monistische Denkweise, welche das Höhere aus dem Niederen ableiten zu können vermeint und das Mittlere zum Durchgangspunkte nimmt, während die Alten das Mittlere als die Wirkung des höheren idealen Prinzips auf das niedere ansehen.

In der zweiten Stufe sucht Hegel den Übergang vom Wesen zur Wirklichkeit durch die Begriffe des Grundes und der Erscheinung zu gewinnen. „Das Wesen ist Insichsein, gebrochenes Sein, Selbstdiremtion des Seins; bei ihm erscheint das unmittelbare Sein als Vorhang oder Rinde; das Sein scheint am Wesen.“ In der Reihe: Wesen, Grund, Erscheinung, Wirklichkeit sind die aristotelischen Begriffe: *οὐσία*, *λόγος*, *σύνολον*, *ἐνέργεια*[2]) in unzulässiger Weise verbunden; zu *ἐνέργεια* würde *δύναμις* als Anfangsglied gehören und zu *οὐσία*, hier gleichbedeutend mit *σύνολον*, würde *ὕλη* kommen müssen; die berichtigte Reihe wäre dann: Wesen als Angelegtes, Wesen als erscheinendes und wirkliches, ens, und des Wesens Grund, ratio entis. Die Reihe ist jener der ersten Stufe: Bestimmungsloses, Bestimmtes, Bestimmendes parallel, nur daß sie die mathematische Betrachtungsweise zur organischen erhöht. So meint

---

[1]) Bd. I, §. 17, 6. — [2]) Bd. I, §. 32.

es nun aber die hegelsche Dialektik nicht, sondern sie will das im Maße gegebene qualitative Quantum dem Wesen gleichsetzen, um einen ansteigenden Fortschritt der zwischen dem Sein und der Wirklichkeit liegenden Glieder zu gewinnen, was sichtlich wider die Natur der betreffenden Begriffe läuft.

Das Wesen spielt nun Hegel in den Begriff, das Anfangsglied der dritten Reihe, über: „Das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen ist der Begriff". Hier wird der Doppelsinn von: Wesen benutzt, der darin liegt, daß dies Wort ens und essentia ausdrücken kann; auf der zweiten Stufe bedeutete Wesen: ens, jetzt soll es essentia sein, welches sich zwar mit Begriff: ratio, forma, nicht deckt, aber ihm doch näher kommt. Als Zwischenstufen zwischen Begriff und Idee will Hegel den subjektiven und den objektiven Begriff ansetzen, also die forma post rem und die forma in re als die beiden Fußpunkte der forma ante rem verwenden. Dabei ist nun evident die Einführung des subjektiven Begriffs, also der forma post rem, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; es drängt sich damit eine psychologische Bestimmung in die ontologische, um die es sich hier doch handelt. Es bleibt also nur der Begriff als Inhalt des Begreifens, der dann auf einer Linie steht mit dem Abschlusse der zweiten Reihe: Grund des Wesens, ratio entis, und nur insofern über diese Reihe hinausweist, als hier der immanente Begriffsinhalt unter dem höheren Begriffe des transzendenten Vorbildes, also der Idee, gefaßt wird.

Die vierte Stufe, bei der Hegel die Idee als Lebens- und Erkenntnisprinzip faßt, bezeichnet insofern einen wirklichen Fortschritt, als dabei der transzendente Begriff des Vorbildes angewandt erscheint; in dem Fortgehen zur absoluten Idee wird nur der Fortschritt wiederholt, der die Einführung des Ideenbegriffes mit sich brachte. Aber wenn Hegel die absolute Idee als „die Einheit des Erkennens und Lebens, das sich selbst denkende und denkend verwirklichende Allgemeine" bestimmt, so zieht er der Idee den Träger weg und macht sie zu einem kosmischen Nebelwesen ohne Rückhalt und Stütze; er kommt einigermaßen dem plotinischen

Nus nahe, ohne ihn doch zu erreichen, da dieser auf dem Einen als dem Urgrunde fußt und seiende, nicht werdende Wahrheit ist.

Zur Vergleichung unserer ontologischen Berichtigungen mit der hegelschen Reihe selbst mag die folgende Übersicht dienen:

Hegels dialektische Reihe:

I.
Sein
{ Qualität
{ Quantität — II.
Maß = Wesen
{ Grund
{ Erscheinung — III.
Wirklichkeit = Begriff
{ subjektiver
{ objektiver — IV.
Idee = Idee
{ Leben
{ Erkennen
Absolute Idee.

Berichtigte Reihe:

I. — II.
1. Bestimmungsloses = Wesen als Angelegtes.
2. { Qual. u. Qantitativ-Bestimmtes } = { Wesen als wirkliches u. erscheinendes — III. — IV.
3. { Maß als Bestimmendes } = { der Grund des Wesens } = { Begriffs-inhalt = Idee als Lebens u. Erkenntnisprinzip.
4. . . . . . . . . . . . . . . . . Idee = Idee in Gott.

Die Stufen I bis IV unserer berichtigten Reihe stellen den Fortschritt der spekulativen Erkenntnis dar, wie er sich von Pythagoras bis zu den späteren Platonikern vollzog; die Reihe 1 bis 4 bezeichnet ontologische Prinzien und ist, wenn sie umgekehrt wird, insofern ebenfalls eine ansteigende, als die Ideen als formae ante rem, den

bestimmenden Maßen oder sich auswirkenden Formen vorangehen, wie diese wieder den Dingen, welche dadurch ihre Mensuration erhalten haben, aktuiert oder formiert sind [1]). Hegel will nun weder eine erkenntnis-theoretische noch eine eigentlich ontologische Reihe aufstellen, sondern ein Mittleres: die Stufenfolge des sich selbst in Begriffen ausgebärenden Absoluten, also eine ontogonische Reihe, die im Grunde auch eine ethogonische ist. Sie erinnert an die Triaden, in denen Proklos die Begriffe: Sein, Leben, Denken mit ebensoviel Gottheiten verknüpft [2]); nur ist Proklos' Ausgangspunkt: der väterliche Gott, ein inhaltsvollerer als das hegelsche Sein, das ausdrücklich dem Nichts gleichgesetzt wird. Der vielbesprochene Anfang der hegelschen Logik legt dar, daß das reine Sein keinen Inhalt hat, also Unbestimmtheit, Leere, das reine Nichts ist; aber dieses ist umgekehrt das reine Sein, denn als gedachtes hat es Sein; beide sind dasselbe oder schlagen unausgesetzt ineinander um, so daß jedes in seinem Gegenteil verschwindet, woraus sich das Werden ergibt [3]).

Wie jeder Monismus kann auch der hegelsche den Übergang von dem Einen zur wirklichen Welt nur durch einen Gewaltschritt vollziehen. Die Idee muß, um Leben oder Natur zu werden, „in daß Element der Äußerlichkeiten treten" oder „sich frei aus sich selbst entlassen", damit sie als Erkennen oder Geist wieder „zu sich komme", Wendungen, die Lotze mit Recht als „unfruchtbare Redensarten" bezeichnet [4]). Schlimmer als unfruchtbar ist die Art, wie Hegel die absolute Idee aus der Geisterwelt „zu sich kommen" läßt: das Absolute, also Gott, wird durch die in der Geschichte sich vollziehende Geistesarbeit der Individuen verwirklicht, diese weben, nicht wie der Erdgeist bei Goethe, „der Gottheit unsterbliches Kleid", sondern diese selbst; Gott gewinnt in den Generationen der Menschen sein Selbstbewußtsein. Hier verfällt Hegel aus dem Neuplatonismus

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 77, 1—3. — [2]) Bd. I, §. 42, 5. Zeller, Geschichte der Philosophie der Griechen V[4], S. 793 f. — [3]) Wie anders Bovillus diese dialektische Frage behandelt s. oben §. 87, 6 a. E. — [4]) Geschichte der deutschen Philos. seit Kant, nach Diktaten 1882, S. 69.

in die Gnosis, auch der Gnostiker Marcion lehrte, daß sich Gott erst begreift, wenn jeder der Äonen sein Wort spricht und so ein verständlicher Satz zustande kommt.

4. Wenn Hegel den Gedanken ohne Denkenden zum Prinzip erhebt, so vertritt er einen exzessiven Realismus und irrt von der Wahrheit nicht weniger ab, als der Nominalismus, aber er führt wenigstens das Denken aus den Niederungen heraus, in denen sich dieser selbstzufrieden bewegte. Hegels Kritik der Engländer und des nominalistischen Elementes in Kant sind unzweifelhaft verdienstlich. Er sprach wieder von Wesen und Erscheinung, von geistiger Wirklichkeit, vom objektiven Begriffe, d. h. von dem dem Denken korrelaten Objekte, von dem An-sich und dem Für-sich, im Sinne von Potenz und Aktus, von realer Möglichkeit, von der sittlichen Substanz u. a., alles realistische Ausdrücke, die, in den rechten Zusammenhang gerückt, Wahres ausdrücken. Es gilt dies nicht mehr von seinem berühmten Satze über die Realität des Urteils: „Alle Dinge sind ein Urteil, d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind, oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch“[1]). Bei seinen Schülern sind Wendungen wie: „die den Gegenständen innewohnende Vernunft, die den Dingen immanente Logik, das objektive Ethos“, dem sich die Moralität des einzelnen zu konformieren hat, u. a. geläufig.

Der Versuch Hegels, die aristotelische Logik durch seine Dialektik, in welcher Logik und Metaphysik fundiert sind, zu ersetzen, ist verfehlt, aber sein Ankämpfen gegen die sogenannte formale Logik, wie sie Kant im nominalistischen Sinne statuierte, ist zu billigen. Er sagte zuviel, wenn er lehrte, daß wir Begriffe, Urteile und Schlüsse in der Natur mit Augen sehen können, daß eine Maschine,

---

[1]) Enzykl. §. 167, S. 168. Man halte gegen diese tumultuarischen Bestimmungen die sorgfältige Auseinandersetzung der Scholastiker, Bd. II, §. 69, 4, welche das Richtige, was Hegel will, mit Ausschluß alles Mißverständnisses darlegt.

das Planetensystem, der Staat verkörperte Schlußketten seien, aber zur Erweckung des Nachdenkens und zur Erhebung über die nominalistische Plattheit sind Paradoxa der Art nicht ungeeignet [1]. Sogar die Anschauung von der Selbstbewegung der Begriffe ist, richtig verstanden, mit dem besonnenen Realismus verträglich: es ist etwas Richtiges daran, daß das subjektive Denken den Rhythmus des Gedankens, der in der Sache liegt, zu dem seinigen zu machen angewiesen wird. Es gibt eine gedankliche Genesis, die mehr ist als das Werden unserer Vorstellung von der Sache, nämlich die Entfaltung der ratio der Sache selbst, der wir im Denken folgen. Es ist eine Aufgabe der Methode der Mathematik, den Fortschritt von den einfachsten Raumbestimmungen bis zu den kompliziertesten Raumgebilden zu suchen, und eine Aufgabe der Sprachwissenschaft, von dem primitiven Ausdrucke des Gedankens bis zu den Sprachwerken hinauf aufzusteigen. Der Hegelianer Karl Mager hat, obzwar im einzelnen fehlgreifend, für derartige genetische Bearbeitungen beider Wissensgebiete die Grundlinien gesucht [2]. Es gibt in allen Wissenschaften organische Einheiten und genetische Reihenfolgen, die wir nicht zu machen, sondern zu erkennen haben, weil sie in der Sache selbst liegen [3]. Hegel fehlt, indem er in tumultuarischer Weise überall die Selbstbewegung des Begriffes zu ergreifen sucht und durch gewaltsame Konstruktion nachhilft, aber er bricht der Wissenschaftslehre Ausblicke, von denen der Nominalismus gar keine Ahnung hat. Die Worte Kants über den Organismus, den die Wissenschaften bilden, die in dessen Munde wie Ironie klingen [4], nimmt Hegel weit ernster, wenngleich er ihnen in seiner dialektischen Hast auch nicht genugzutun vermag. Durch seine Anerkennung des Objektiv-gedanklichen gewinnt er mit der platonischen Ansicht der geistigen ζῶα und der aristotelischen der δυνάμεις λογικαί [5]) eine gewisse Fühlung und seinem Eingehen auf den

[1]) Überweg, Lehrbuch der Logik, 4. Aufl. 1874, S. 52. — [2]) Die genetische Methode, das Studium der Sprachen und Literaturen 1846. — [3]) Vgl. des Verfassers Didaktik als Bildungslehre, Bd. II, §. 72—75. — [4]) Oben, §. 106, 4 a. E. — [5]) Bd. I, §. 35, 5 u. 36, 6.

Neuplatonismus verdankt er und verdanken wir in diesem Betracht manche wertvolle Anregungen.

Das Gebiet, in welchem sich der antike Realismus gern bewegte, wurde auch von Hegel und seiner Schule mit Erfolg angebaut: die Lehre vom Schönen und der Kunst. Die einschlägigen Leistungen bezeichnen einen nicht geringen Fortschritt gegen die psychologische Ästhetik der Engländer. Hegel faßt das Schöne als das Scheinen der Idee durch ein sinnliches Medium oder als die Wirklichkeit der Idee in der Form begrenzter Erscheinung. Er stellt die romantische Kunst am höchsten, weil bei ihr der Stoff zum bloßen Zeichen wird, durch das der Geist überall hindurchbricht. Der Hegelianer Friedrich Vischer verfolgt in seiner „Ästhetik oder Wissenschaft vom Schönen", 3 Bde. 1846 bis 1871, das Schöne durch seine objektiven Erscheinungen in Natur, Menschenwelt und Geschichte, sodann in seinen subjektiven Vermittelungen, die er unter dem Begriffe der Phantasie zusammenfaßt und sowohl im Individuum als in der Denkweise der verschiedenen Zeiten aufsucht; endlich in seiner subjektiv-objektiven Wirklichkeit in der Kunst im allgemeinen und den verschiedenen Künsten. Die künstelnde hegelsche Dialektik erscheint hier von der Fülle eines geistig verarbeiteten Materials umrankt und teilweise verdeckt.

So hat Hegel von seinen abenteuerlichen dialektischen Fahrten doch auch manches Wertvolle heimgebracht. Er ist sophistisch, wo er in dem Autonomismus befangen ist, den er von Fichte, Kant und der Aufklärung überkommt, voller Monstrositäten, wo er als Erbe des Spinozismus auftritt; aber hat bessere Einsichten, wo er mit den Alten, zumeist den Neuplatonikern, Fühlung gewinnt. Die „Hegelei" in Bausch und Bogen zu verwerfen, ist unbillig, weil ihr alsdann die Verkehrtheiten ihrer Vorgänger als eigene angerechnet werden; weniger ließe sich einwenden gegen die Anwendung des shakespeareschen Wortes auf Hegel: „So wenig Brot auf eine so ungebührliche Menge Sekt."

5. Wie die kantische und fichtische, so ist auch die hegelsche Philosophie Zeitphilosophie: die Gedankenbildung ist von

politischen und sozialen Bestrebungen mitbestimmt und keineswegs durch die spekulativen Probleme allein geleitet. Die beiden älteren Denker stehen im Bannkreise der Revolution, Hegel tritt aus demselben in den der Restauration hinüber. Diese kehrt sich gegen die Revolution, bekämpft sie aber nur symptomatisch, ohne auf die Wurzeln des Schadens zurückzugehen. Man stabiliert dem Drängen nach Freiheit und Gleichheit gegenüber die Autorität des Staates, man beruft die Kirche zu dessen Dienste, von der Einsicht geleitet, daß das Volk Religion braucht; aber die leitenden Kreise behalten in der Stille die Weltansicht der Aufklärung bei und sind weit davon entfernt, die sozialplastischen Kräfte des Christentums der Geschichte und des Volkstums zu entbinden; der atomistischen und mechanischen Gesellschaftsansicht der Revolution setzen sie den Staatszentralismus entgegen, der mit seiner „Polizeiwissenschaft“ und Bureaukratie um nichts weniger atomistisch ist als jene.

Hegel ist der eigentliche Philosoph der Restauration. Sein Monismus wies ihn auf den allumfassenden Staat hin; seine rationalistische Gnosis gab ihm ein Mittel, die christlichen Dogmen zurückführen und doch für die auf der Höhe des absoluten Geistes Angelangten unverbindlich zu machen, da sie ja deren spekulativen Sinn durchschauten; der Autonomismus, welcher die Hinterlage für das kosmische und das politische All-Eine bildet, entsprach ganz dem Sinne der aufgeklärten Vertreter der Autorität. Hegels ganze Spekulation ist in dem Sinne Restaurationsphilosophie, als er wieder aufbauen will, was Kant niedergerissen hatte, ohne doch mit den Grundirrtümern desselben zu brechen. Man hat keinen Grund, Hegel Liebedienerei gegen die Machthaber vorzuwerfen; es ist zwar Tendenzphilosophie, was er treibt, aber im großen Stile und nicht auf die armseligen Ziele des Ehrgeizes zugeschnitten. Wovon man aber Hegel nicht freisprechen kann, ist, daß er zu dem Aufschwunge der Befreiungskriege, dem sich selbst Fichte öffnete, kein Verhältnis hat. „Die Philosophie Hegels“, sagt Stahl, „stand während der großen Katastrophe des Weltgeistes stumm und müßig; sie hatte kein Wort zu belehren und zu ergreifen; kein Fähnlein zog und

focht unter ihrer Devise, während der alte positive Glaube und die alte Treue gegen die positive geschichtliche Ordnung ihre Massen ins Feld schickte und den Kampf für die geistigen Güter, auch für Wissenschaft und Philosophie, von der sie so geringgeschätzt worden, gegen die hereinbrechende Barbarei führte[1])." —

Das gesundeste Element in Hegels praktischer Philosophie ist der Einspruch gegen den Atomismus der kant-fichteschen Moral und hier kommt der realistische Zug seines Denkens in erfreulicher Weise zur Geltung. Er formuliert den Rechtsbegriff seiner Vorgänger in dem Satze: „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen"; und erkennt den negativen Charakter eines solchen Instituts, in dem es nur Verbote gibt. So weist das Recht über sich hinaus auf die Moralität, die Hegel ebenfalls im Sinne seiner Vorgänger bestimmt und als einseitig bekämpft, als ein autonomes, unbefriedigtes und ruheloses Streben, selbstisch und im Grunde auch sinnlich[2]). Hegel dringt dabei zu der richtigen Einsicht vor, daß dieser „gute Wille" in Wahrheit ein böser, unlauterer, nichtiger und vernichtender ist: „Die höchste Spitze des Phänomens des Willens, der bis zu dieser absoluten Eitelkeit — einem nicht-objektiven, sondern nur seiner selbst gewissen Gutsein und einer Gewißheit seiner selbst in der Nichtigkeit des Allgemeinen — verflüchtigt ist, sinkt unmittelbar in sich selbst zusammen. Das Böse als die innerste Reflexion der Subjektivität in sich gegen das Objektive und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstrakten Guten, welche der Subjektivität die Bestimmung desselben vorbehält — das ganz abstrakte Scheinen, das unmittelbare Verkehren und Vernichten seiner selbst"[3]). Damit ist der kantische Imperativ samt dem Scheinwesen des Reiches der Zwecke schlagend kritisiert, und es wäre nur zu wünschen, daß sich Hegel dieses sein Verdikt stets vor Augen gehalten hätte. Seine

[1]) Philosophie des Rechts II³, 1, S. XI. — [2]) Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 815. — [3]) Enzyklopädie, §. 512, S. 514 (der 3. Aufl.).

nächsten Schritte bewegen sich nun noch in der rechten Bahn: er stellt jener unmoralischen Moralität die Sittlichkeit im Sinne des objektiven Ethos entgegen; sie ist „der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit"[1]. „Es sind hier bestimmte Gesetze und Einrichtungen als die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren, die einzelnen sind aber mit denselben einverstanden, sie glauben an diese Mächte, haben an ihnen ihre sittliche Substanz und fühlen sich ihnen verpflichtet[2]." Hegel findet diese objektive Sittlichkeit in den drei Gemeinschaften: der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate verwirklicht. Über Familie und Ehe spricht Hegel würdiger als Kant, obschon ohne Verständnis für deren religiösen Charakter — ihre Auflösung wird zugelassen, weil sie ein „Moment der Empfindung" ist; — die Gesellschaft faßt Hegel als den Inbegriff der von individuellen Interessen geleiteten Individuen, also wieder atomistisch, aber redet doch deren Vereinigung in Korporationen das Wort. Er tut den bedeutungsvollen Ausspruch: „Heiligkeit in der Ehe und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganition der bürgerlichen Gesellschaft dreht"[3].

6. Hätte Hegel die Merkmale der sittlichen Welt, die er selbst festgestellt: das Glauben der Einzelnen an die Bindegewalt der ethischen Mächte und ihre Teilnahme an der sittlichen Substanz derselben, festgehalten, so hätte er die Religionsgemeinschaft als den Sozialverband finden müssen, durch den die noch immer äußerlichen Beziehungen der übrigen verinnerlicht und geweiht werden. Scheinbar ist er ja einem höheren Willen als dem Grunde der sittlichen Welt ganz nahe; allein dieser Wille ist doch nicht ein aktueller Wille einer höheren Macht über dem Menschen, sondern nichts anderes als die Abstraktion von seinem eigenen Willen; „also der Mechanismus des Willens in seine Momente zerlegt, ist es, der den Bau der

---

[1]) Philosophie des Rechts, §. 210. — [2]) Zeller, a. a. O., S. 817. — [3]) Philosophie des Rechts, §. 255.

sittlichen Welt ergeben soll" [1]). „Das Ethos besteht in einer Architektonik von Denkbestimmungen, welche die festen Einrichtungen des Lebens an sich tragen; die Sittlichkeit ist dadurch im strengsten Sinne materialisiert, in diesem Reiche der Gedankennotwendigkeit ist alles, was da sein soll und kann, auch wirklich da [2])." Für die Freiheit ist ebensowenig Platz wie für die Überwelt; die soziale Erscheinung, in der uns ein übergreifender Wille am kenntlichsten entgegentritt, der Staat, verschlingt alle anderen Gebilde, ein rechter Leviathan, nur nicht wie bei Hobbes plump hereinbrechend, sondern an der Kette der dialektischen Synthesen eingeführt.

Der Staat ist das sittliche Universum; er ist „göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist" [3]); „er ist die sich wissende sittliche Wirklichkeit" [4]); „es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat sei" [5]); die Weltgeschichte ist nichts anderes als „das Werden des vernünftigen Staates". So kann man wohl sagen, daß Hegel die Apotheose des Staates vornimmt; aber wenn die Alten ein Erheben zur Gottheit so verstanden, daß damit ein Teilhaben am Göttlichen ausgedrückt werde, ist der hegelsche Staat vielmehr dessen Quelle; die Gottheit kommt in den Staatsvölkern erst zu ihrem Bewußtsein. Der Gottesgedanke in den Menschen klärt sich erst im Staatsgedanken ab: „Gott ist die allgemeine Idee und in diesem Gefühl das Unbestimmte, das nicht dahin gereift ist, das zu bestimmen, was im Staate als entwickelt da ist" [6]). Von der Kirche wird nur in einer polemischen Anmerkung gehandelt [7]) und doch sind von ihr die Farben zur Ausmalung des Staatsidols genommen. Ein liberaler Staatslehrer bemerkt darüber treffend: „Die hegelsche Philosophie betrachtete sich als das Wissen der absoluten Wahrheit; der hegelsche Staat erklärt sich als die Verwirklichung des absoluten Geistes; sie verhalten sich zu einander wie die christliche Religion und die christliche Kirche; denn der wissende und

[1]) Stahl, Gesch. d. Rechtsphilos., S. 434. — [2]) Das. S. 481. — [3]) Philosophie des Rechts, S. 334. — [4]) S. 346. — [5]) S. 320. — [6]) S. 350. — [7]) S. 227.

der wollende Geist sind eins. So, im Mittelpunkte des Weltgeistes, nahm Hegel seinen hohen Sitz ein, zwischen Vernünftigem und Wirklichem das Gleichgewicht haltend; der Anspruch war ungeheuer, ja göttlich. Aber die Weltgeschichte hat sich nicht in den Formeln der modernen Scholastik einfangen und halten lassen und der Menschengeist schritt lächelnd über den intelligenten Beamtenstaat hinweg, den ihm Hegel als seine Bestimmung vorgehalten hatte und dessen tatsächliche Impotenz mit der Höhe solches Selbstbewußtseins seltsam kontrastierte[1])."

In gewissem Sinne setzt allerdings Hegel die Religion über den Staat, als er diesen dem „objektiven Geiste", jene dagegen der höchsten Stufe, dem „absoluten Geiste" angehören läßt und in den Religionssystemen dialektische Entwickelungen des Weltgeistes sieht. Allein innerhalb des absoluten Geistes ist die Religion, gleich wie die ihr beigeordnete Kunst, nur ein Durchgangsmoment, sozusagen eine Emballage für die Philosophie, und in dieser erscheint allerdings der Staat überwunden. Sie kennt seine Formel, ihr gehört sein Begriff, sie hebt seinen sittlichen Gehalt in sich auf. Ist der Staat gewaltig und göttlich, so ist es der Gedanke noch mehr und wenn er sich regt, die Vernunft als Philosophie das Steuer ergreift, so muß der Staat fallen. Wir haben Hegels Ausspruch über die französische Revolution bereits mitgeteilt[2]), in dem es heißt, in ihr habe sich der Mensch auf den Kopf, das ist auf den Gedanken gestellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. „Es war", sagt Hegel weiter, „dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang; alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert; eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen und der Welt nun erst gekommen[3])." Danach brachte das Christentum nur eine scheinbare oder vorläufige

---

1) Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, 1864, I, S. 562. — 2) Oben §. 101, S. 594. — 3) Philosophie der Geschichte IV, 3. W. IX, S. 535.

Versöhnung, die nun nicht, wie die gangbare Rederei ist, in der Reformation, sondern in der Revolution zur endgültigen würde.

Hegels ganze Geschichtsansicht hat etwas Revolutionäres, und „das Werden des vernünftigen Staates“ denkt er sich durch Gewaltpolitik vor sich gehend. „Als Form und Gesetz der geschichtlichen Bewegung gilt das Aufsteigen durch den Zusammenstoß immer neu erwachsender Gegensätze; statt der leibnizschen Anschauung von dem langsamen und allmählichen Fortschreiten aus allen einzelnen Punkten erscheint hier eine Bewegung vom Ganzen zum Ganzen und unter völliger Umwälzung [1].“ Gemäßigt wird diese Auffassung allerdings dadurch, daß bei Hegel die Gegenwart als der Höhepunkt der ganzen Entwickelung angesehen wird: „Das Wirkliche ist vernünftig und das Vernünftige ist wirklich“, lautet sein berühmter Satz; das schließlich Gewordene ist das Maß des Werdens. Darin spricht sich allerdings Konservatismus aus, aber wie, wenn dieses Gewordene gerade an der Schwelle des dialektischen Umschlagens stünde und der Mensch das Bedürfnis hätte, sich abermals auf den Kopf zu stellen?

Der ethische Realismus, der sich bei Hegel in der Anerkennung der objektiven sittlichen Mächte ausspricht, ist also keineswegs stark genug, um den Autonomismus zu überwinden, im Hintergrunde des sittlichen Schauspiels steht doch das autonome Subjekt, gerade so selbstisch und selbstgewiß, wie das der kantischen Moral, die Hegel so schlagend wiederlegt hatte. Die Synthese: Recht — Moralität — Sittlichkeit, d. i. Staat, ist eine labile, weil über der staatgewordenen Sittlichkeit die weltgeistentbindende Vernunft thront, und alle sittliche Realität in dem Strome des Vernunftgeschehens dahintreibt, dessen Gesetz der Philosoph allein kennt.

Der Monismus ist eben in der Moral wie in der Ontologie in den Zirkel: Eines — Vieles, Vieles — Eines gebannt: er pendelt hin und her zwischen dem allgebietenden Staate und dem diesen überblickenden und darum überwindenden Subjekte, zwischen

---

[1]) Eucken, Die Lebensanschauungen d. gr. Denker, S. 466.

staatlicher Panarchie und individualistischer Anarchie. In der Ontologie ist der circulus vitiosus nur zu durchbrechen, wenn das erste Prinzip über den Gegensatz des Einen und Vielen hinausgehoben wird[1]) und in der Moral dadurch, daß eine Güterwelt über dem Staate und dem Individuum, vertreten in einer sichtbaren Gemeinschaft, anerkannt wird, auf welche beide hingeordnet sind[2]). Es geht eben nicht an, in der Lehre von der sittlichen Welt die Religion in Exkursen und die Kirche in Anmerkungen zu behandeln und von Gott als einem ὄπειρον zu reden, das in dunkeln Gefühlen zu uns spricht, die der Staat zu deuten hat, falls der Fühlende es nicht vorzieht, vom „Enthusiasmus des Geistes durchschauert", selbst die Deutung vorzunehmen.

7. Hegels Doktrin hat auf die verschiedensten staatsrechtlichen Anschauungen unserer Zeit einen namhaften Einfluß ausgeübt. Auf ihm fußt der vulgäre Staatszentralismus, nach welchem der Staat die Quelle des Rechts ist, die Betätigung in ihm die ganze Bestimmung des Menschen erschöpft und ein Recht der Kirche, sowie überstaatliche Aufgaben der Religion gänzlich ausgeschlossen erscheinen. In Hegels Geiste, wenngleich nicht in dessen Denkformen, verlangt Theobald Ziegler, daß die Ethik der Zukunft „ihren Bau zu gründen hat auf dem festen Boden des Staates, denn aus der Geschichte der griechischen Ethik haben auch wir modernen Menschen immer wieder und immer mehr zu lernen, daß es außer ihm und ohne ihn vollständige Sittlichkeit nicht geben — soll"[3]) — ein Imperativ oder Prohibitiv in zweiter Potenz: Ohne Staat soll es kein Sollen geben.

Von da ist nur ein Schritt zu jenem Staatssozialismus, wie ihn Rodbertus († 1875) verkündet hat, wonach der Staat „der Leiter der Nationalproduktion und der Verteiler des Nationaleinkommens ist". Der geistvolle Nationalökonom wetteifert mit Hegel, seinem Lehrer, in der Apotheose des Staates: „Die Staaten sind

---

[1]) Bd. I, §. 25, 1 u. oben §. 93, 4. — [2]) Bd. II, §. 85, 7 a. E. — [3]) Geschichte der christlichen Ethik, 1886, S. IX.

die edelsten Bildungen, die es auf Erden gibt, Diamanten, die einst sich fügen zu einer Strahlenkrone des Weltreiches ihres göttlichen Zieles [1]", „der Monarch ist das Exekutivorgan des Weltgeistes [2]", „die Trennung von Kirche und Staat war ein Irrtum der Weltgeschichte . . . Der Staat darf sich keines Teiles seiner Staatsnatur entäußern" [3]).

Adepten der hegelschen Philosophie sind die Begründer der deutschen Sozialdemokratie. Ferdinand Lasalle versuchte sich in dem Buche: „Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos" 1853, sowie in dem anderen: „Das System der erworbenen Rechte" 1861 in hegelscher Geschichtskonstruktion. Als Kämpfer für den Staatszentralismus wirft er den Vertretern des Rechtsstaates vor, daß sie den Staat zum „Generalnachtwächter" herabsetzen; der Bourgeoisie droht er mit „dem Massenschritt der Arbeiterbataillone", aus dem ein geübtes Ohr unschwer das Eins-zwei-drei der hegelschen Dialektik heraushören kann. Karl Marx, der Theoretiker des demokratischen Sozialismus, steht in seinem Werke: „Das Kapital" 1867 auf hegelschem Standpunkte, nur daß er das in diesem zurücktretende materialistische Element in den Vordergrund stellte.

Friedrich Engels preist in seiner Abhandlung: „Die Entwickelung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft", zuerst 1877, Hegel als den Begründer der Dialektik, mittels der er „zum ersten Male die ganze natürliche, geschichtliche und geistige Welt als einen Prozeß, d. h. in steter Bewegung, Veränderung, Umbildung und Entwickelung dargestellt" und damit die Metaphysik überwunden habe, der die Dinge und die Begriffe „vereinzelte, eines nach dem anderen zu betrachtende, feste, starre, ein für allemal gegebene Gegenstände der Untersuchung sind" [4]). Hegel bahnt damit der „materialistischen Geschichtsauffassung" den Weg, indem er die Geschichte von der Metaphysik befreite [5]); der Materialismus aber

---

[1]) Dietzel, Rodbertus. Sein Leben und seine Lehre II, S. 89. — [2]) Das. S. 88. — [3]) S. 49 u. 50. — [4]) Ausg. v. 1891, S. 20. — [5]) Das. S. 25.

ist, wie ein anderer „Genosse" verkündigte, „der granitene Fels, auf welchem der Sozialismus ruht"[1]).

Der Begründer des anarchischen Sozialismus, Proudhon, Verfasser der Schrift Qu'est ce que la propriété? 1840, — welche Frage er beantwortet: Le vol — rühmte sich, als der einzige unter den Franzosen die hegelsche Dialektik innezuhaben; sie war ihm nichts weniger als graue Theorie; er würdigte den Gedanken als den Anfang zur Tat: „Wenn die Ideen aufgestanden sind, so stehen die Pflastersteine von selbst auf". — Der deutsche Anarchismus wächst aus dem hegelschen Autonomismus hervor durch Vermittelung der „Hegelianer der linken Seite", bei denen zugleich die kantische Hinterlage der ganzen Anschauung hervortritt. Edgar Bauer erklärte, nichts habe Wahrheit als der Mensch; er dürfe nichts als absolut gültig setzen, da alles nur gesetzt wird, um negiert zu werden; sobald es anerkannt wird, hört es auf, wahr zu sein; Zufriedenheit dürfe man bei der Kritik nicht suchen, wer anerkannte Wahrheiten haben will, gehe zur Religion[2]). Bruno Bauer verkündigte, daß die Kritik ihr Werk an der Religion, Philosophie und Geschichte nunmehr vollzogen habe und sich in das Selbstbewußtsein des Kritikers zurückziehe, der dem Zerstörungsprozesse zusehe und sich desselben freuen würde, wenn Freude nicht ein zu leidenschaftlicher Ausdruck für ein ruhiges Betrachten sei[3]). Hier spielt Spinozistisches herein: wenn die Eiterbeule aufbricht, kommt eben der ganze alte Krankheitsstoff zutage. — Dieser Gruppe von Übermenschlein gehört Ludwig Feuerbach an, bei dem sich das Umschlagen des falschen Idealismus Hegels in den krassen Materialismus vollzieht. Er gibt selbst die Stufen an, auf denen er niederstieg: „Gott war mein erster Gedanke, Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subjekt der Gottheit ist die Vernunft, aber das Subjekt der Vernunft ist der Mensch". „Nicht die Vernunft, sondern der leibliche

---

[1]) Dietzgen, Die Religion der Sozialdemokratie 1875, S. 40. — [2]) Erdmann, Grundriß II², S. 677. — [3]) Das. S. 697.

Mensch ist das Maß aller Dinge." Wie der Mensch, so seine Religion: der Naturmensch betet die Naturkräfte an, der politische den Staat, der supernaturalistisch-verschrobene eine unumschränkte Allmacht, worin die verkehrteste Form der Religion liege. Wie die Religion, so beirre auch die Philosophie, die Theorie, die Menschen, indem sie von Vernunftwesen u. dergl. spricht; es gelte vielmehr: daß der Mensch ist, was er ißt, Essen und Trinken sei das wahre Band von Leib und Seele. An der Theorie kranke sogar die Revolution und nur an einer solchen Revolution müsse man sich beteiligen, die wirklich das Grab der Monarchie und Hierarchie zu werden verspreche[1]).

In jener Reihe: Gott — Vernunft — Mensch liegt der Schlüssel zum Verständnis des Spinozismus, mit dem sich Feuerbach auch durch seine materialistische Wendung am engsten verwandt zeigt. Auf die Politik beginnt der Spinozismus einzuwirken durch den Kreis jüdischer Literaten, der sich um Br. Bauer drängte und jedes Wort von ihm in eine stehende Phrase verwandelte, die nun als öffentliche Meinung und Stimme des Volkes ausposaunt wurde[2]), späte, aber echte Sprößlinge des Sophisten von Amsterdam.

Was die Bauer und Feuerbach für den schwersten Vorwurf ansehen mußten, blieb ihnen nicht erspart: es wurde ihnen von Max Stirner (pseudonym für: Dr. Schmidt) in dem Buche: „Der Einzige und sein Eigentum" 1844, neuerdings mehrfach aufgelegt, vorgehalten, daß sie viel zu religiös seien. Das Selbstbewußtsein und der Mensch seien ebensolche Gespenster wie der Gott der Orthodoxen, Ideale ohne Realität; wer aber Ideale oder Gemeinschaften statuiert, ist religiös; ebenso wer von „der guten Sache" redet. Auf dem Boden der Wirklichkeit steht nur der vollendete Egoist, der erklärt: „Ich hab' mein' Sach' auf nichts gestellt". Der hegelsche Realismus, dessen Hinterlage nur das sich selbst denkende Denken bildet, wird unschwer die Beute des resoluten Autonomisten: „Nicht wie Ich das allgemein Menschliche realisiere,

---

[1]) Erdmann, Grundriß II², S. 680 f. — [2]) Das. S. 678.

braucht meine Aufgabe zu sein, sondern wie Ich Mir genüge. Ich bin meine Gattung, bin ohne Norm, ohne Gesetz, ohne Muster. Die Gedanken sind meine Geschöpfe; wollen sie sich losreißen und etwas für sich sein, so nehme ich sie in ihr Nichts, d. h. in Mich, ihren Schöpfer zurück." Auch mit dem Staate als subjektlosem Gedankendinge wird der Egoist bald fertig: „Wir beide, der Staat und Ich, sind Feinde. Mir, dem Egoisten, liegt das Wohl dieser „menschlichen Gesellschaft" nicht am Herzen, Ich opfere ihr nichts, Ich benutze sie nur; um sie aber vollständig benutzen zu können, verwandle ich sie vielmehr in mein Eigentum und mein Geschöpf, d. h. ich vernichte sie und bilde an ihrer Stelle den Verein von Egoisten". Das Lutherwort vom Ärgernis variierend, sagt Stirner: „Und wäre etwas der ganzen Welt nicht recht, Mir aber wäre es recht, d. h. Ich wollte es, so früge ich nach der ganzen Welt nichts"[1]).

Bei kräftigeren Naturen nahm der Autonomismus, wie er sich durch den Kanal der hegelschen Philosophie in die Generation der dreißiger und vierziger Jahre ergoß, die Gestalt des prinzipiellen Anarchismus an, auf die Generationen der Nein-sagenden folgte die der Nein-wollenden und Nein-thuenden. Wir erfahren aus M. Bakunins „Sozialpolitischem Briefwechsel" (übersetzt von Minzès 1895), daß der exzentrische Russe ein begeisterter Schüler Hegels gewesen und noch heute bedeutet in Rußland „Gegelianer" soviel wie Nihilist. „Wir lasen im Laufe des Sommers 1839 Hegels Philosophie der Religion und des Rechts und eine neue Welt tat sich uns auf: Macht ist Recht und Recht ist Macht. Ich kann Dir nicht beschreiben, mit welchen Gefühlen ich diese Worte vernahm; es war Befreiung für mich . . . Das Wort Wirklichkeit ist für mich gleichbedeutend geworden mit dem Worte Gott." Was Hegel „die schlechte Wirklichkeit" nennt, erkannte Bakunin als zur Zerstörung reif und es durchbebte ihn dann „das heilige Gefühl des

[1]) Vergl. R. Schellwien, Max Stirner und Friedrich Nietzsche. Erscheinungen des modernen Geistes und des Wesens des Menschen, 1892.

Aufruhrs". Die Zerstörung darf aber auch nicht vor den Gütern Halt machen, mit denen wir von Jugend auf verwachsen sind: „Die Idee des Selbstbewußtseins der Menschheit ist jener wunderbare Phönix, der aus dem Kostbarsten, was es auf der Welt gibt, sich den Scheiterhaufen baut und verjüngt aus den Flammen, die eine alte Zeit vernichten, emporsteigt; so laßt uns denn unser Teuerstes und Liebstes, alles was uns heilig und groß war, ehe wir frei wurden, diesem Phönix auf den Scheiterhaufen tragen". Hier entspringt aus der Zerstörung der Religion die Religion der Zerstörung, das angestarrte Nichts wird zur vernichtenden Kraft, der brütende Nihilismus macht dem tatkräftigen Platz.

Es wäre unbillig, Hegel zum Urheber solcher Gesinnungen zu machen; sie sind vielmehr das letzte Glied einer langen Kette, in der Kant, Rousseau und die „Männer von der Befreiung" vor ihnen ihre Stelle haben; Hegel führt ihre Irrtümer nur fort und versucht sie sogar zu mildern, indem er dem Autonomismus durch die Einführung der sittlichen Substanz ein Gegengewicht zu geben gedenkt. Eine Kette ist das Werk seiner Vorgänger auch in dem Sinne, daß es im vollsten Gegensatze zu dem Reden von Befreiung, die Geister unter das Joch blinder Leidenschaften zwang, der Überhebung, der Hoffart, der Selbstvergötterung.

---

§. 109.

## Realismus und Nominalismus im 19. Jahrhundert.

1. Die echten Probleme der Spekulation können zeitweise durch willkürlich aufgeworfene in den Hintergrund gedrängt werden, aber sie machen sich inmitten des von diesen heraufgeführten Wirrsals doch immer wieder geltend. Ein solches echtes Problem ist die Frage nach dem Realgehalte des Denkens, also der Verbindung eines objektiven und eines subjektiven Elementes im Verstandeserkennen, die alte Kontroverse des Realismus und Nominalismus. Die neueren Darsteller, welche dieselbe für längst abgetan halten, bemerken zu ihrem Erstaunen deren Aufleben. „Man sollte meinen," bemerkt O. Liebmann, „die verschimmelte Pergamentkontroverse ruhe bei ihrer Mutter, der Scholastik, längst im Grabe. Dem ist aber keineswegs so. Vielmehr taucht sie in der modernen Philosophie neuverjüngt auf. Hegel z. B. mit seinem Monismus der absoluten Idee zählt zur extrem-realistischen, Herbart mit dem Pluralismus der vielen Realen zur extrem-nominalistischen Partei [1])."

Die Frage hatte im Mittelalter in dem Lehrstücke von den formae in re und formae post rem, sowie in dem vom tätigen Verstande im wesentlichen ihre Lösung gefunden, bei der aber die Art und Weise, wie die Formen als die intellegiblen Objekte den Dingen innewohnen und wie der tätige Verstand sie schöpferisch und doch zugleich empfangend aus denselben heraushebt und zu Begriffen

---

[1]) Zur Analysis der Wirklichkeit 1876, S. 417.

gestaltet, noch der näheren Untersuchung offen bleibt, und zwar einerseits der ontologischen, andererseits der psychologischen. Wenn sich beide Untersuchungen nicht an dem ganzen Probleme orientieren, so führt die ontologische Betrachtung zu einem verschwommenen Realismus, der ein intellegibles Daseinselement anerkennt, aber es nicht für die Erkenntnislehre fruchtbar zu machen weiß; die bloß psychologische Ansicht aber ist in Gefahr, den Realgehalt der Begriffe beiseitzusetzen und in Nominalismus zu verfallen.

Über diese beiden Einseitigkeiten kommt die nachkantische Philosophie nicht hinaus, aber bezeichnet doch insofern einen Fortschritt, als einerseits nach langem Vorherrschen des Nominalismus wieder von allem Intellegibel=realen, Gedanklich=wirklichen die Rede ist, und andererseits psychologische Untersuchungen in Gang kommen, die, obschon nominalistisch angelegt, doch über den platten Nominalismus der Vorstellungsphilosophie hinausgehen. Der ausgesprochenste Realist ist Hegel selbst, aber sein „objektiver Begriff" ist in das künstliche Gebäude seiner Dialektik so eingewachsen, daß man zum Studium des wiedererstehenden Realismus besser tut, die minder doktrinären Systeme seiner Zeitgenossen ins Auge zu fassen; und zwar läßt sich die Zurückführung des Intellegiblen in die Naturerklärung und in die Kunstbetrachtung am geeignetsten bei Schelling, in die Sittenlehre bei Schleiermacher verfolgen. Der Repräsentant des gegen diese Bestrebungen sich richtenden erneuten, aber mit Geist und psychologischem Sinne vertretenen Nominalismus aber ist Herbart.

Schelling geht von Fichte aus, dem er auch persönlich nahe stand, sucht ihn aber zu ergänzen. Er will dessen Moral eine Naturphilosophie zur Seite stellen und wird dadurch auf den Begriff geleitet, den Fichte, bei einiger Kenntnis der Alten, hätte selbst einführen müssen: Die Weltseele. Schelling bestimmt sie in der Schrift: Von der Weltseele 1798[1]) als „das gemeinschaftliche Medium der Kontinuität aller Naturursachen". In der Seele sieht

---

[1]) W., I. Abt., Bd. II.

Schelling ein gestaltendes Prinzip, welches die Ursache der Form und Mischung der chemischen Elemente ist; er billigt Blumenbachs Lehre vom nisus formalis[1]), wonach die Gestalt der Organe von deren nur aus dem Ganzen zu verstehenden Funktion abhängt. Damit tritt Schelling im Grunde aus dem Banne der Transzendentalphilosophie heraus, denn er kann unmöglich die Welt- wie die Einzelseele als bloße Kategorie oder Denkform ansehen.

Die Ergänzung der kant-fichteschen Lehre durch eine spekulative Physik fordert er in dem „System des transzendentalen Idealismus" 1800[2]). Er erklärt das Ausgehen vom Subjekte für berechtigt und ebenso die Auffassung der Natur als „des sichtbaren Organismus des Verstandes", verlangt aber als Komplement die Untersuchung der Frage: „Wie kommt das Objektive, dessen Inbegriff die Natur ist, dazu, gewußt zu werden?" Erst ihre Beantwortung gibt uns Aufschluß über die Frage: „Wie kommt der Inbegriff des Subjektiven, die Intelligenz, zu Objekten?" An der einfachen Lösung des Problems, welche in der Anerkennung besteht, daß die Erkenntnis- und die Seinsprinzipien zusammenfallen, geht Schelling nun zwar vorüber, aber er findet wenigstens die Koinzidenz des Idealen und Realen in einem bestimmten Gebiete der Kunst. In ihr wird die Idee zur Materie, die Freiheit zur Natur; durch die Kunst kommt die Intelligenz zur Natur; die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene transzendentale; in der Kunst schaut der Philosoph das Wesen seiner Wissenschaft, wie in einem magischen und symbolischen Spiegel. Er muß darum etwas von Künstler und Dichter haben; die innere oder intellektuale Anschauung macht den Denker.

Damit ist nun wenigstens über Kants wunderliche Ansicht, daß dem Menschen der anschauende Verstand, das Erkennen aus dem Gedanken und Zwecke versagt sei, überwunden und wird zum mindesten zwei ganzen Menschenklassen der intellectus agens zugesprochen, also dieser wichtige Begriff der realistischen Weltanschauung

---

[1]) Oben §. 90, 6 a. E. — [2]) W. III.

wieder aus der Vergessenheit hervorgezogen. Die künstlerisch-spekulative Anschauung löst nun auch das Rätsel des Dinges an sich: dieses erkennen, heißt erkennen, was das Ding bedeutet, oder wie das Ding in der Vernunft ist; in ihr als den Wahren an sich treffen Subjekt und Objekt zusammen. — In der Schrift „Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge" 1802 [1]) lehrt Schelling, wie nachmals Hegel, daß das subjektive Denken so sehr der Ausdruck eines objektiv Gedanklichen sei, daß wir auch unsere Denkformen: Begriff, Urteil und Schluß in der Natur aufzusuchen haben.

Dieser Realismus kehrte sich auch gegen die Subjektivierung der Sinneswahrnehmungen. Schellings Anhänger, der Naturforscher Lorenz Oken, erklärte: „Die Sinne sind innerlich gewordene Qualitäten des Universums, oder das Universum ist die Fortsetzung des Sinnensystems" [2]). Man kam nur nicht dazu, dem richtigen Gedanken eine exakte Fassung zu geben und noch weniger dazu, durch seine Einführung in die Physik den gangbaren Irrtum zu beseitigen.

2. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 1803 dringt Schelling zu Platon und der Ideenlehre vor. Er erkennt den archaistischen Charakter des Platonismus und sieht darin einen der Kanäle, in welchen sich eine uralte mystische Spekulation, der auch die indische entstammt, im Gegensatze zur griechischen Volksreligion erhalten habe, und zugleich eine Prophezeiung des Christentums. Bei der unklaren Verschränkung von Monismus und gnostischem Dualismus, welche in Schellings Spekulation vorliegt, wird unvermeidlich auch die platonische Lehre bald in diesem, bald in jenem Sinne gefaßt. In der Schrift „Philosophie und Religion" 1804 geht Schelling so weit, in der Endlichkeit und Leiblichkeit ein Produkt des Abfalls der Ideen vom Absoluten zu sehen, dessen Versöhnung sich in der Geschichte vollziehen soll, eine Erneuerung heidnischer Vorstellungen, die Platon nicht

---

[1]) W. IV. — [2]) Erdmann, Grundriß II², S. 554.

fremd sind, aber ihn gerade von uns trennen. Besonnener spricht Schelling in den vorher genannten Vorlesungen von den Ideen, und er führt diese in aller Form in die Philosophie zurück, aus der sie Kant ausgewiesen hatte. Sie sind ihm der eigentliche Inhalt der Philosophie: diese ist „die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge“[1]). Sie sind das Bindeglied von Gott und Welt:

„Das Produzieren Gottes ist eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Wesenheit in besondere Formen, wodurch diese als besondere, doch zugleich Universa und das sind, was die Philosophen Monaden (bei Proklos) oder Ideen genannt haben. Es wird in der Philosophie ausführlicher gezeigt, daß die Ideen die einzigen Mittler sind, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können, und daß nach diesem Gesetze so viel Universa als besondere Dinge sind und doch wegen der Gleichheit des Wesens in allen nur ein Universum. Obgleich nun die Ideen in Gott rein und absolut ideal sind, sind sie doch nicht tot, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deswegen an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besonderen Form demnach an der ungeteilten und absoluten Realität teilnehmen. Kraft dieser Mitteilung sind sie, gleich Gott, produktiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne und besondere Dinge erkennbar machen, in ihnen selbst und für sich ohne Zeit, vom Standpunkte der einzelnen Dinge aber und für diese in der Zeit. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung notwendig unendlich, diese endlich. Das Unendliche kann aber mit dem Endlichen nie anders als durch innere und wesentliche Gleichheit Eins werden. Wenn also dieses nicht in sich selbst und als endlich, das ganze Unendliche schon begreift und ausdrückt und es selbst ist, nur von der objektiven Seite angesehen, kann auch die Idee nicht als Seele eintreten und das Wesen erscheint nicht an sich selbst, sondern

[1]) Vorles. über d. Math. d. ak. Stud. 1803, S. 97, W. V.

durch ein anderes, nämlich das Sein. Wenn dagegen das Endliche als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, wie der vollkommenste Organismus, der für sich schon die ganze Idee ist, tritt auch das Wesen des Dinges als Seele hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche sonach das Zentrum der Natur und das Objektivwerden der Ideen ist ... Die Ideen symbolisieren sich in den Dingen und da sie an sich Formen des absoluten Erkennens sind, erscheinen sie in diesen als Formen des Seins, wie auch die plastische Kunst ihre Ideen tötet, um ihnen die Objektivität zu geben[1])."

Das ist eine etwas verwilderte Ideenlehre und, verglichen mit dem, was die Denker der Renaissance aufgestellt, ohne Hintergrund, weil pantheistisch gedacht, aber Schelling dringt doch zu den idealen Prinzipien vor, ohne sie, wie es Hegel tut, in ein ausgeklügeltes Schema zu pressen, und er hat das Verdienst, die realistische Denkweise in zugänglicher Form den Zeitgenossen wiedergegeben zu haben. Insbesondere ist ihm die Betonung des Organischen zu danken, wodurch er auf die Gesellschaftslehre einen bedeutenden Einfluß übte[2]). Leider fehlt Schelling der rechte Rückhalt. Trotz mancher Anläufe überwindet er niemals den Pantheismus, den ihm Spinoza eingeimpft hatte; jene Vernunft als Zentrum der Natur ist eine Art Nus, aber nicht die göttliche Weisheit, nicht der Logos. Die Ideen und Formen in den Dingen leiten nicht zu den intellegibilia divinorum hinauf, und als das erste Prinzip wird nicht die höchste Aktualität, sondern eine, Reales und Ideales in sich schließende Potenz betrachtet. Die gnostischen Phantasien, denen Schelling in den letzten Lebensjahren nachhing, führten ihn von der christlichen Spekulation eher ab, als zu ihr hin, deren erhabener Gehalt ihm niemals zum Bewußtsein kam. Bei dem unablässigen Wechsel seiner Anschauungen kamen seine hohen Intentionen niemals zur Reife; auf ihn findet ein Wort Lord Byrons Anwendung: „Wie fest man auf ihn starrt, verändert war er stets; doch was er war, ward keinem klar".

---

[1]) Das. S. 239 f. — [2]) Unten §. 114.

3. Auf den Boden des Realismus stellt sich Schleiermacher, wenn er in seiner „Dialektik", herausgegeben von Jonas 1839, das Wissen als die Übereinstimmung des Denkens und Seins erklärt. Er unterscheidet innerhalb des Denkens eine organische Funktion, vermöge deren wir Empfindungen haben und wahrnehmen und eine intellektuelle oder Vernunfttätigkeit, welche den Empfindungen die Einheit gibt, die Synthese beider ist die Anschauung, welche erst eigentliches Wissen gewährt. Jenen beiden Funktionen entspricht ein Zwiefaches im Seienden: dasjenige im Sein, vermöge dessen es Prinzip der organischen Tätigkeit wird, ist das Reale; dasjenige aber, wodurch es Prinzip der Vernunfttätigkeit wird, das Ideale. Der die Empfindungen formende Verstand ist also bei Schleiermacher nicht, wie bei Kant, autonom, sondern hat an dem idealen Seinselemente seine Richtlinien. Der anschauende Verstand Kants wird nicht wie bei diesem dem menschlichen Erkennen abgesprochen, noch auch wie bei Schelling dem Künstler vorbehalten, sondern richtig und mit Annäherung an Aristoteles' tätigen Verstand als eine allgemeine Erkenntnisfunktion aufgefaßt. Ausdrücklich erklärt sich Schleiermacher als Realist, wenn er lehrt, daß den Gattungs- und Artbegriffen im Sein die lebendigen Kräfte entsprechen, dagegen den unter jenen befaßten Vorstellungen die Erscheinungen. Den beiden Denkformen: Begriff und Urteil weist er als Korrelat das Sein und die Tätigkeit oder die „substanzialen Formen" und die Kausalzusammenhänge zu[1]), wobei die übereilte Realisierung der Begriffe bei Schelling und Hegel vermieden wird. Die Erforschung des Seins spricht Schleiermacher der Philosophie, die der Tätigkeit den empirischen und historischen Wissenschaften zu, so daß der Besitzstand jener in Begriffen, der dieser in Urteilen besteht. Eine zweite Einteilung der Wissenschaften gewinnt Schleiermacher durch die Unterscheidung des Vorwiegens des Idealen oder des Realen: in der Natur überwiegt das letztere, in der sittlichen Welt das erstere. Die spekulative Betrachtung der Natur steht der Naturwissenschaft,

[1]) Vgl. Überweg, Logik, S. 126.

die empirische der Naturlehre zu; die spekulative Betrachtung der sittlichen Welt der Ethik, die empirische der Geschichtskunde.

Schleiermacher tritt der kant-fichteschen Meinung entgegen, daß sich Natur und sittliche Welt oder Physik und Ethik wie Sein und Sollen verhalten; auch die Ethik geht auf ein Reales und müsse darum nicht bloß als Tugend- und Pflichtenlehre, sondern als Güterlehre behandelt werden. Die Wiedereinführung des realistischen Begriffes der Güter ist die Hauptangelegenheit der Schleiermacherschen Ethik; in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" 1803 verwirft er die englische und die kant-fichtesche Moral und weist auf Platon als den Vertreter der vollkommensten Lehre vom höchsten Gute hin[1]); das System seiner Sittenlehre liegt in den darüber gehaltenen Vorlesungen vor, und zwar in zwei Redaktionen von Schweizer und von Twesten.

An dem Güterbegriffe gewinnt Schleiermacher einen Fußpunkt, auf dem er sich über die verkehrten und verderblichen Ansichten seiner Vorgänger hinausschwingen kann. Der Widersinn, daß das Individuum durch sein autonomes Handeln die sittliche Welt erzeugt, ist hier ausgeschlossen, da die Güterwelt dem Handeln Inhalt und Richtung gibt. Ebenso vermeidet Schleiermacher das Auseinanderfallen des Theoretischen und Praktischen; ihm ist das Erkennen selbst ein Gebiet des sittlichen Handelns, die Wissenschaft ein zu verwirklichendes Gut, wie es auch die Sprache, ihre elementare Grundlage, ist; er nennt alles Wahrnehmbar- und Verständlichmachen eines geistigen Inhalts die symbolisierende Betätigung, welche neben der organisierenden, werkzeugschaffenden, steht, die das Sinnlichgegebene dem Zwecke der Vernunft konformiert. Scheinbar entrückt der Güterbegriff die schleiermachersche Ethik der unbefriedigenden Verbindung des individuellen und sozialen Elementes der Sittlichkeit. An der Realisierung der Güter arbeiten die Individuen und die Gemeinschaften; die Güter selbst zerfallen in solche, die vorwiegend durch gemeinsame, „identische" Tätigkeit

---

[1]) Unten §. 111, 6.

entstehen und solche, bei denen das Eigentümliche und Individuelle vorwiegt. Auf der organisierenden gemeinsamen Tätigkeit beruht das Recht, auf der individuellen das Eigentum; auf der symbolisierenden gemeinsamen Tätigkeit das Wissen, auf der individuellen das Gefühl und dessen Ausdruck in Kunst und Religion. Das Recht findet seine Ausgestaltung im Staate, der in dem Zusammenwirken von Obrigkeit und Untertanen sein Bestehen hat; neben ihm aber stehen die freien sozialen Gebilde der Stände, der Bildungsstufen, der Geselligkeit und die Gemeinschaft des Wissens, die Schule, von Lehrenden und Lernenden gebildet, und endlich die Kirche als Religionsgemeinschaft, von Klerus und Laien gebildet. — In seiner „Erziehungslehre", herausgegeben von Platz 1849, verbindet Schleiermacher das soziale und individuale Moment durch die Bestimmung, daß die Kinder in die sittlichen Gemeinschaften hineingebildet und dabei ihre individuellen Anlagen herausgebildet werden sollen[1]).

So scheinen wir über den Autonomismus der Vorgänger hinaus zu sein und wieder eine Sittenlehre zu haben, die diesen Namen verdient. Allein dem ist doch nicht so, und der Autonomismus nimmt bei Schleiermacher nur gemäßigtere Formen an, zu seiner Bewältigung würde es anderer Stützpunkte bedürfen. Wenn er Gesinnung und Fertigkeit in dem Sinne unterscheidet, daß nur die letztere dem Menschen angebildet werden könne, die erstere spontan erwachsen müsse, so stellt er das Innere des Menschen in einer Weise auf sich selbst, die an Kant erinnert, bei Schleiermacher aber unmittelbar mit der Zerreißung von Glauben und Werken zusammenhängt, wie sie die Glaubensneuerer vorgenommen hatten. — In der folgerichtigen Fortbildung dieser Ansicht der Glaubensneuerer faßt er das religiöse Moment durchaus subjektivistisch; wenn er von Kirche, Religion, Theologie spricht, so haben wir uns jedes Gedankens an Gesetz und Glaubenssubstanz, Dogma und sacra doctrina zu entschlagen. „Das

---

[1]) Vergl. des Verfassers Abhandlung darüber in „Hörsaal und Schulstube" 1904, S. 18—28.

Unendliche, das den Grund der Welt bildet, ist in beständiger innerer Wechselwirkung mit den einzelnen Wesen; hieraus entstehen in den Geistern fromme Erregungen und in diesen besteht eigentlich die Religion; als Gegenstand für unser Denken tritt das Unendliche uns nicht gegenüber. Es gibt daher keine Theologie als Wissenschaft von Gott; durch Dogmen drücken wir nur den Inhalt dieser frommen Erregungen aus; sie würden zu untriftigen Mythen, wenn wir sie als Erkenntnisse eines Sachverhalts auffassen wollten[1])." Darum weist auch Schleiermacher die Kirche der individuell-symbolisierenden Tätigkeit zu, und wenn er von Klerus und Laien spricht, so ist dabei nicht an ein Lehramt des ersteren zu denken. Schleiermacher vermeinte, daß sich das Unendliche auch im Atheisten regen könne, denn es galt ihm Spinoza als ein Muster der Frömmigkeit. Sein bekannter Ausspruch in den „Reden über Religion" über den jüdischen Aufklärer lautet: „Opfert mit mir ehrerbietig den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt; voller Religion war er und voll heiligen Geistes, und darum steht auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht".

Bei dieser Verkümmerung und Verdrehung aller religiösen Vorstellungen kann sich die Güterlehre nicht entfalten; es fehlen die übernatürlichen Güter und mit ihnen das objektive Maß der Religion; das Maß der göttlichen Dinge ist hier „das fromme Selbstbewußtsein". Dann ist aber nicht abzusehen, warum es nicht auch das sittliche Bewußtsein sein soll. Schleiermacher will der Religion neben dem fichteschen Sich-selbst-setzen Raum schaffen und setzt sie in „das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl", räumt aber dem Subjekte ein, zu bestimmen, wovon es sich abhängig fühlen will, macht es also gleich sehr autonom, wie das sich selbst setzende.

---

[1]) Lotze, Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, S. 78.

Mit der Preisgebung der übernatürlichen Güter verdirbt sich Schleiermacher auch den Begriff des höchsten Gutes; dieses ist ihm nichts anderes als der Inbegriff jener Gemeinschaften. Seine eigentliche Sittenlehre hat uns nur vorzuschreiben: Betätige dich im Staats- und Rechtsleben, in Geselligkeit, Wissenschaft, und in jenem „individuellen Symbolisieren", welches kirchliches Leben genannt wird, aber als eine recht überflüssige Zugabe erscheint, da alles sich im Rahmen der Diesseitigkeit bewegt. Der sittliche Mensch soll am Vernunftwerden der Natur arbeiten, unverdrossen, rastlos; erreichbar ist das Ziel nicht, aber in der Arbeit an seiner Erreichung friedlos und diesseitig, wie sie ist, liegt, wie Schleiermacher mit seltsamer Selbstironie sagt: Der ewige Frieden, der falsche, leere moderne Kulturbegriff in neuer Beleuchtung. An der „Vernunft" und „Natur" haben wir wieder zwei ἄπειρα, welche die Sittlichkeit ebensowenig erklären können, wie die Kategorien und das Ding an sich bei Kant die Natur. „Jene nebelhafte Vernunft", sagt Stahl treffend, „die ihren Inhalt erst durch die Natur erhält und dennoch Maßstab der Natur sein soll, die sich nicht realisiert außer durch und in Persönlichkeiten und dennoch die Persönlichkeiten erst hervorgebracht haben soll, ist nicht imstande, die sittliche Welt zu erklären . . . Es ist daher auch bei Schleiermacher nur ein geistreiches Balancieren und Symmetrisieren mit jenen Gegensätzen, worin sich seine Darstellung bewegt, nicht ein wirkliches Erklären[1])." Es zeigt sich hier der alle Wissenschaft lähmende Einfluß des Spinozismus einerseits und die Nachwirkung des kantischen Apriorismus andererseits, Einflüsse, die auch einen so scharf- und feinsinnigen Geist beirren konnten. Die dabei aufgewandte Dialektik vergleicht Friedrich Paulsen mit der Kunst eines Schachvirtuosen, welcher „seine Begriffe so lange hin- und herschiebt, bis die ganze Wirklichkeit gleichsam umstellt und gefangen ist", wobei man staunt, „wie die anscheinend einander fremdesten Dinge, dem Winke des Meisters gehorsam, sich willig in die überraschendsten Anordnungen

---

[1]) Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1854, S. 536.

und Beziehungen fügen, die der Zauberstab seiner Dialektik ihnen anweist"[1]). Auf den Grund des Schadens weist eine Bemerkung Lotzes hin, welcher der schleiermacherschen Ästhetik gilt, aber auf die Ethik gleich sehr paßt; er nennt sie „eine Art von Leistungen, welche ohne rechte Teilnahme für das Wesentliche der Sache zu logischen Übungen werden und von eigensinnig gewählten Nebenstandpunkten anamorphotisch verzogene Bilder liefern[2])". Ein im Begriffe zu erfassendes Wesen der Sache erkennt der schleiermachersche Realismus prinzipiell an, aber er vermeint es durch Begriffskonstruktionen zu erhaschen, ohne Verständnis dafür, daß es nur festzustellen ist, wenn der erkennende Geist sich des Teilnehmens an der Wahrheit der Sache versichert. Diese Realisten sind im Grunde noch gar nicht über den, seine Begriffe aus eigener Vollmacht prägenden Nominalismus hinaus; ihr Philosophieren verfällt dem Fehler, den man der Scholastik andichtet: sich ohne Fühlung mit der Wirklichkeit in Abstraktionen zu bewegen.

4. Wo der Realismus in solcher Halbheit auftritt, hat der Einspruch des Nominalismus gegen denselben eine gewisse Berechtigung, zumal wenn er, wie bei Herbart, zugleich mit der energischen Polemik gegen das spinozistische Element der Zeitphilosophie verbunden ist. Nach der Art und Weise zu urteilen, wie Herbart den Eingang in die Philosophie sucht, sollte man bei ihm eher eine besonnene realistische als eine nominalistische Gedankenbildung erwarten. Er faßt gerade diejenigen Begriffe ins Auge und kritisiert sie scharf, die der flache Nominalismus als die unentwirrbaren Reste seines Halbdenkens liegen läßt: die Begriffe des Dinges, der Veränderung und des Selbstbewußtseins. Das Ding löst sich den Nominalisten des gewöhnlichen Schlages in eine Summe von Eigenschaften auf, die doch ein Substantielles ausdrücken soll, ein Mißstand, der von der Preisgebung der Begriffe der Form und des Wesens herrührt; die Veränderung wird

---

[1]) System der Ethik 1894, I³, S. 185. — [2]) Geschichte der Ästhetik, S. 166.

unerklärlich, weil der Potenzbegriff verloren gegangen ist, und das Selbstbewußtsein wird zum Rätsel, weil sein Stützpunkt, die intellegiblen Inhalte, nicht mehr begriffen werden[1]). Herbart erkennt diese Schwierigkeiten und faßt sie als innere Widersprüche dieser Begriffe, deren Beseitigung die Aufgabe der Metaphysik sei. Es entgeht ihm aber, daß die realistische Metaphysik diese Aufgabe längst gelöst hat und es nur der Rückkehr zu ihr bedürfte, um „die Erfahrung denkbar zu machen". Er sieht nicht, daß an diesen Widersprüchen der nominalistische Unverstand schuld ist, hält sie vielmehr für unvermeidliche Irrtümer des menschlichen Verstandes; er sieht in diesem Produkte des Halbdenkens notwendige Erzeugnisse des gemeinen Denkens, welche das höhere Denken der Spekulation zu berichtigen habe. Er verfällt in den Fehler, wegen dessen er Kant verspottet, wenn er ihm vorhält, daß er die Wolffsche Philosophie für den Inbegriff der reinen Vernunfterkenntnis halte: auch er verwechselt eine geschichtliche Erscheinung mit einer Einrichtung des menschlichen Geistes.

Aus der Umarbeitung jener Begriffe ergibt sich ihm nun die Annahme, daß das Ding mit mehreren Qualitäten seinem Realbestande nach aus einer Mehrheit punktueller realer Wesen besteht, deren jedes eine schlechthin einfache Qualität hat; daß ferner die Veränderung auf die „Störung" und „Selbsterhaltung" solcher Wesen zurückgeht, in denen ihre Qualität dieselbe bleibt, und daß endlich das Selbstbewußtsein aus der Verschmelzung von Vorstellungen eines Seelenrealen erwächst. Er unterscheidet somit einen Bestand des Erscheinenden, welcher an den Widersprüchen jener Begriffe als ein subjektiv-modifizierter erkannt wird, und einen widerspruchsfreien Realbestand, zu dem das spekulative Denken durch Lösung jener Widersprüche vordringt. Herbart schlägt somit die Kraft des spekulativen Verstandes so hoch an, daß derselbe hinter der *νόησις* Platons nicht zurückbleibt, welche ebenfalls zu dem Realbestande dessen, was die *δόξα* zeigt, vordringt, aber auch nicht

---

[1]) Bd. II, §. 71, 5, und oben §. 94, 4 a. E.

hinter dem tätigen Verstande des Aristoteles, der das Intellegible aus dem Sinnlichen herausarbeitet. Seine Auffassung des Widerspruches als des Stachels, der zur Erkenntnis treibt, kann an das Philosophem des Bovillus erinnern[1]), doch ist bei diesem der Widerspruch nur der Schleier über den Gedanken in den Dingen, zu welchem uns seine Lösung vordringen läßt, während Herbart einen Gedanken in den Dingen nicht kennt. Sein Intellegibles ist nicht der platonischen Idee verwandt, sondern eher der leibnizschen Monadenwelt, jedenfalls aber wäre zu erwarten, daß Herbart das denkende Erkennen entweder als ein höheres Vermögen fassen, oder, wie Leibniz, die eigentliche Betätigung des Geistes darin erblicken sollte. Daran aber verhindert ihn der Einfluß, den die englische Vorstellungsphilosophie schon früh auf ihn gewonnen hatte; er sieht das Vorstellen als die das ganze Innere konstituierende Tätigkeit an; „der psychische Mechanismus" des Vorstellungslaufes erzeugt nach ihm die Erfahrung samt jenen widersprechenden Erfahrungsbegriffen und bringt schließlich auch die Metaphysik mit ihren den Realbestand wiedergebenden Bestimmungen hervor: Desinit in piscem mulier formosa superne: um zu dem Vorstellungsmechanismus als Schlußpunkt zu gelangen, bedurfte es nicht des vielversprechenden Portals, das bei Herbart den Eingang in die Philosophie bildet. Herbart kennt ein Intellegibles, aber will nichts von einem Intellekte wissen; wie umgekehrt Kant einen Intellekt statuierte, der aber das Intellegible nicht zu finden vermochte.

Im Geiste des Realismus ist auch das Portal der herbartschen Ethik angelegt, aber sie gleitet wie die Metaphysik in die Niederung der Vorstellungsphilosophie ab, in der sich Shaftesbury und Hutcheson bewegten[2]); der Ausgangspunkt Herbarts ist der tiefsinnige pythagoreische Gedanke, daß Einklang und Harmonie das verständlichste Merkmal ist, wie des Schönen, so des Guten sind und er faßt die Lehre von beiden Gebieten unter dem Begriffe der Ästhetik zusammen. Die Musiktheorie sieht er als das Muster der Ethik

---

[1]) Oben §. 87, 6. — [2]) Oben §. 97, 4.

an: „Darf man es sagen, daß die musikalischen Lehren, die den seltsamen Namen: Generalbaß führen, das einzig richtige Vorbild sind, welches für eine echte Ästhetik jetzt vorhanden ist? (Es muß hier ausdrücklich bemerkt werden, daß von einer vollständigen Theorie der Musik der Generalbaß nur noch ein sehr kleiner Teil ist). Dieser Generalbaß verlangt und gewinnt für seine einfachen Intervalle, Akkorde und Fortschreitungen absolute Beurteilung ohne irgend etwas zu beweisen und zu erklären. Nicht anders sollen hier Verhältnisse von Willen vorgelegt werden, um, gleich jenen Verhältnissen von Tönen, in absoluten Beifall und absolutes Mißfallen zu versetzen[1]). Als solche Akkorde der inneren Regungen bezeichnet Herbart: Die Einstimmung von Wille und Einsicht (Idee der inneren Freiheit), das Überwiegen der kraftvolleren, reicheren, geordneten Regung über die schwächere, ärmere, minder geordnete (Idee der Vollkommenheit), den Einklang des eigenen Willens mit dem Bilde des fremden (Idee des Wohlwollens), die den Streit abschneidende Konformation zweier Willen (Idee des Rechts), und schließlich den Ausgleich von Wohl und Wehe (Idee der Billigkeit). Diese Harmonien werden wir in uns gewahr, aber sie werden im Gemeinleben zu Mächten, und aus jenen ursprünglichen Ideen entspringen die abgeleiteten: der beseelten Gesellschaft, des Kultursystems, des Verwaltungssystems, der Rechtsgesellschaft und des Lohnsystems. In seiner Abhandlung „Die ästhetische Darstellung der Welt als das Hauptgeschäft der Erziehung" 1804 nennt Herbart Gott „das reelle Zentrum der Ideen[2]) und fordert mit Platon, daß alle im Leben verstreuten Elemente des Schönen und Guten zusammengefaßt und in den Mittelpunkt des Gedankenkreises gestellt werden[3]).

Aber Herbarts Zusammengehen mit Pythagoras und Platon findet bald ein Ende. Bei jenen ist der Nerv der Harmonie das Gesetz, das Haupt der Musen ist der Gesetzes- und Wahrheitsgott

---

[1]) Allg. prakt. Philos. Einl., W. herausg. von Hartenstein VIII, S. 20. — [2]) W. herausg. von Hartenstein XI, S. 227. — [3]) Das. S. 222 f.; Plat. rep. III, p. 401.

von Delphoi, die Übereinstimmung des Willens mit dem Gesetze ist der Grundakkord der Sittlichkeit, und das Gesetz gilt nicht bloß für das Sollen, sondern für das Sein, es ist ethisch und kosmisch zugleich; alles an uns und in uns soll harmonisiert werden und kann es, weil wir auf die gottgesetzte Weltharmonie hingeordnet sind, die uns ebensowohl als das Schöne und Gute wie als das Wahre die Leitlinien des Schaffens, Handelns, Erkennens gibt [1]). Bei Platon ist Gott das reale Zentrum der Ideen, aber Herbart will das nicht gelten lassen und nennt die Auffassung, daß die Ideen Platons im göttlichen Verstande sind „eine Grille" [2]). So gehen diese Begriffe über Herbarts Gesichtskreis hinaus; er erkannte zwar den von Kant verderbten Gesetzesbegriff als unhaltbar, ohne doch den wahren wiedergewinnen zu können; für die ontologische Bedeutung der Ideen und der Harmonie hatte seine Metaphysik keine Handhabe; eine Hinordnung des Menschen auf das Gute war ihm ganz unfaßbar; wenn die einzige Seinsform die einer punktuellen einfachen Substanz ist, so kann von einem Sein des Guten in keinem Sinne gesprochen werden; ein ursprünglicher Zug zum Guten bleibt ausgeschlossen, weil es derartiges in der Seelenmonade nicht gibt, da ja alles Streben auf früheres Vorstellen zurückgeht.

Herbart gesteht, daß sich ihm seine Metaphysik zu entfremden drohe, wenn er sie auf die Gotteslehre anzuwenden versuche und er vergleicht das Verlangen nach theoretischer Gotteserkenntnis mit dem Wunsche der Semele, die sich ihr Verderben erbat [3]). Betreffs der Verknüpfung der Ethik mit der Religion bleibt es bei einem mattherzigen Wunsche bewenden: Er erwähnt in der zweiten Ausgabe des „Lehrbuches zur Einleitung in die Philosophie" 1821 seine „Allgemein praktische Philosophie" und bemerkt: „Es hätte in jenem Buche am Ende des ersten Teiles die Idee der beseelten Gesellschaft, abgeleitet von der inneren Freiheit, noch erhöht werden

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 21, 3 und 26, 4. — [2]) Lehrbuch zur Einl. 1813, S. 146. Die zweite Auflage setzt noch hinzu: „Also an dem ganzen abenteuerlichen Märchen ist kein wahres Wort." W. I, S. 246. — [3]) W. IV, S. 330.

sollen zu jener Gemeinschaft der Geister, welche Kant das Reich der Zwecke und Cicero in den Büchern de legibus die societas hominum atque deorum nennt; alsdann wäre der Übergang offen gewesen zur Idee von Gott und von der Kirche" [1]). In den folgenden Ausgaben wurde diese Bemerkung wieder weggelassen; die Frage, ob vielleicht das Gute irgendwie mit Gott zusammenhänge, blieb in suspenso. Was er anderwärts vom ewigen Leben sagt, ist ein Gegenstück zu Schleiermachers Lehre vom ewigen Frieden: es ist „eine unendlich schwache Spur dessen, was wir Leben nennen" [2]). Trotz des realistischen Anlaufs ist Herbarts Ethik subjektivistisch wie die kantische und fichtesche; zwar legt er Gewicht darauf, daß er den Eudämonismus vermieden habe, welcher den Zustand des Wohlbefindens zum Maße des Guten mache; allein ein Zustand ist auch bei ihm das Maßgebende: Der Einklang der Regungen in uns ist das Maß des Guten; die Ideen, auf welche diese Einklänge zurückgeführt werden, sind universalia post rem, nicht ante rem; sie normieren keinen Realbestand, sondern lediglich ein psychisches Geschehen; die Ethik bleibt weit hinter der Musiklehre zurück, die uns in die Gesetze der Tondichtung einführt, und uns Muster des Musikalisch-schönen aufweist, welche ihr Maß und Gesetz in sich haben und es gleichsehr organisch wie harmonisch auswirken.

5. In Herbarts Gedankenbildung wirkt ein höheres Element, welches er den Alten dankt, und ein niederziehendes, das von dem englischen und dem kantischen Nominalismus herrührt. Er schätzt die vorsokratischen Denker und fordert, daß man „die klarsten spekulativen Hauptgedanken, welche zu den nachmaligen Systemen den Keim enthalten, aus der ältesten Geschichte hervorziehe" [3]). Er lobt die Eleaten, weil sie den Seinsbegriff ausgebildet; in Herakleitos' Lehre vom Flusse sieht er eine bedeutsame Fassung des Begriffs der Veränderung; Platons Ideen faßt er als hypostasierte Quali-

---

[1]) W. I, S. 151, Anm. 1. Über die Societas vgl. auch W. IX, S. 430. — [2]) W. V, S. 173. — [3]) W. I, S. 11.

täten[1]), erkennt ihm aber auch zu, die Idee der inneren Freiheit bearbeitet zu haben; die platonische Politeia bezeichne eine Höhe, die man nicht überfliegen könne. In Aristoteles aber dringt Herbart nicht ein und seine Äußerungen über ihn zeigen, daß er dessen Prinzipienlehre niemals durchdacht hat. Er bemerkt zwar: „Seine ontologischen Versuche dürfen durchaus nicht als unnütze Subtilitäten verachtet werden"; er unterschied das Sein und das Was und war dem Widerspruch der Inhärenz sehr nahe[2]), womit gemeint sein muß, daß der Aristotelismus an der Schwelle des Nominalismus stand, der eben jenen Widerspruch, daß das Ding Summe der ihm inhärierenden Merkmale und doch Substanz ist, aufgebracht hat. An einer anderen Stelle macht ihn Herbart geradezu zum Haupte der Nominalisten; bei der Schilderung eines fingierten Kongresses aller Philosophen sagt er: „Platon und Aristoteles würden sogleich, unter sich zusammentretend, in jenen Streit geraten, der, durch sie veranlaßt, im Mittelalter die sogenannten Realisten und Nominalisten so lange Jahrhunderte hindurch beschäftigte — freilich würden sie ihn geschmackvoller führen als die Scholastiker, doch schwerlich sich verständigen, außer etwa mit Hilfe der heutigen Mathematik und Physik" [3]). Daß das pythagoreisch-platonische Element der neueren Mathematik die Ideen- und Formenlehre verknüpft hat, ist richtig[3]), aber dies konnte nur auf Grund des Ausgleiches beider geschehen, den die Scholastik hergestellt hatte. Diese aber rechnet Herbart gar nicht zur Philosophie: „Meiner Zählung nach ist die Philosophie nicht älter als etwa 400 Jahre; denn ich zähle die Jahre, worin sie etwas geschaffen hat, und da finde ich zwei Jahrhunderte bei den Griechen und zwei Jahrhunderte in der neueren Zeit bei uns" [5]). Bei so willkürlicher Geschichtsansicht ist ein wirkliches Lernen aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossen und der Synkretismus antiker und moderner, realistischer und nominalistischer Anschauungen sanktioniert.

---

[1]) W. I, S. 237; vgl. XII, S. 61 f. — [2]) W. I, S. 186, Anm. 2. — [3]) W. XII, S. 164. — [4]) Oben §. 88, 2. — [5]) W. XII, S. 163.

Die letzteren sind nun bei Herbart die maßgebenden, aber sein Denken ist zu vielseitig und rüstig, um sie nicht allenthalben zu durchbrechen, womit es freilich in Widersprüche mit sich selbst gerät. Die Begriffsbildung faßt Herbart im Sinne der englischen Vorstellungsphilosophie; Begriffe dienen nur zur Bequemlichkeit, um Massen von Vorstellungen zusammenzufassen ohne irgend eine eigene Bedeutung; sie sind „Abbreviaturen des Vorstellens“ [1]. Als Gegensatz zu dieser Ansicht kennt Herbart nur die Hypostasierung der Begriffe; den Mittelweg, der auf das Richtige geht, daß unsere Begriffe der Ausdruck eines Gedanklich-realen sind, kennt er nicht, was aber nicht ausschließt, daß er bei seinem Philosophieren oft genug in ihn gedrängt wird. Er bezeichnet dieses Gedanklich-reale selbst ganz treffend, wenn er von der Definiton sagt: „Man kann leicht bemerken, daß in dem Bemühen, eine Definition zu finden, der Begriff gleichsam angeschaut, betrachtet, mehreren Versuchen unterworfen wird, daß er wie ein Objekt, welches wir zu fixieren suchen, vor uns schwebt“ [2]. Dann muß der Begriff doch wohl eine eigene Bedeutung haben; mit Abbreviaturen macht man nicht solche Umstände. Wenn er in der Pädagogik den Begriff: Vertiefung anwendet, so ist dabei die Vertiefung in die Sache gemeint: wenn er der Stufe des Systems zuspricht, das Einzelne „am rechten Orte zu sehen“, so erscheint es als Wiedergabe einer objektiven Ordnung. — In der geistvollen Abhandlung „Vom Zusammenhange der Gründe und Folgen“, worin er das kantische Problem der Synthesis a priori untersucht, unterscheidet er „den ganzen Grund“, von dem, was man gemeinhin Grund nennt, und bemerkt: „Der ganze Grund muß ein größeres System von Begriffen sein, in welches man durch ein gewisses Tor, das für den Grund gehalten wird, hineingeht, und zu einem anderen Tore, das man

---

[1]) Metaphysik §. 329. W. IV, S. 321. In den „Hauptpunkten der Logik“ W. I, S. 467 sagt er: „Findet sich in mehreren Haufen von Vorstellungen etwas, das einerlei ist, so fällt es in einen Begriff zusammen; aber jeder Haufen gibt ebenfalls, sofern er schon gefaßt ist, einen Begriff für sich.“ — [2]) Psychologie §. 147. W. VI, S. 320.

Folge nennt, wieder herauskommt"[1]). Dies erzeuge eben den Schein einer Synthesis a priori, während in Wahrheit der Grund ein Mannigfaltiges aus sich entläßt, aus dem wir ein Moment herausgreifen. Das ist durchaus realistisch gedacht, der ganze Grund ist aber nichts anderes als das Wesen der Sache und durch Eindringen in dasselbe gewinnen wir Erkenntnisse, die wir als Folgen auffassen. Dann hat aber der Begriff einen Wesenskern und ist mehr als ein Monogramm für einen Vorstellungsknäuel.

Es bedarf aber gar nicht der Anführung einzelner Stellen, um das Heraustreten Herbarts aus seiner eigenen Begriffslehre aufzuzeigen, denn wenn er die Philosophie als „die Bearbeitung der Begriffe" definiert, so kann er ihr damit nicht die Aufgabe stellen, Abbreviaturen des Vorstellens zu behandeln. Zumal die Metaphysik, welche durch die Bearbeitung der widersprechenden Erfahrungsbegriffe neue Begriffe erzeugt, ist gar nicht an vorher aufgeschichtete Vorstellungen gebunden; in den Begriffen des realen Wesens, der Störung, der Selbsterhaltung, des „wirklichen Geschehens" wird ohne vorgängige Abstraktion ein intellegibler Bestand ergriffen. Hier liegt die armselige lockesche Begriffsbildungslehre weit hinter uns, die uns Herbart anderwärts aufdrängen will. Konsequentere Nominalisten wie Beneke hatten auf ihrem Standpunkte ganz recht, wenn sie die herbartsche Metaphysik als fremdartigen Anbau der Vorstellungslehre beseitigten.

Was Herbart zum Nominalismus niederzieht, ist seine atomistische Naturanschauung; als real gelten ihm lediglich die punktuellen Wesen einfacher Qualität, die er nicht wie Leibniz aufeinander bezogen, sondern nur in Beziehung geratend faßt. Ein ursprüngliches Bezogensein derselben aufeinander würde nach seiner Ansicht ihrer absoluten Position, die alle Relationen ausschließt, widersprechen. Dieser starre Seinsbegriff isoliert die realen Wesen weit mehr als es die Monaden sind und macht Herbart den Begriff des Zweckes noch unzugänglicher als Leibniz. Seine mechanische

[1]) Metaphysik §. 173—188. W. IV, S. 30 f.

Anschauung darf kein Ganzes vor den Teilen, keinen sich gestaltgebenden Zweckgedanken, keine sich auswirkende Entelechie anerkennen. Im Widerspruch damit operiert er aber mit dem Begriffe des Organismus und Zweckes, als wären sie Früchte seiner Aussaat. Unter den abgeleiteten, d. i. sozialen Ideen, die auf dem Zusammenschluß der Individuen beruhen, begegnet uns die „beseelte Gesellschaft" als krönender Abschluß, die doch nicht Rechenschaft geben kann, woher ihr die Seele gekommen ist; die vollendetste Form des psychischen Mechanismus nennt Herbart mit einer kühnen *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* „psychischen Organismus" [1]); den Zweckbegriff will er als Fußpunkt einer teleologischen Weltansicht gelten lassen, ohne sich zu sagen, daß damit die Grundlagen seiner Ontologie in Frage gestellt werden; denn gibt es Zwecke in der Natur, dann gibt es formae in re und ante rem, gibt es ein die Materie bewältigendes höheres Daseinselement, gibt es Hinordnungen und ursprüngliche Bezogenheit und ist der starre Seinsbegriff der absoluten Position hinfällig.

6. Ein spezifisch-nominalistisches Thema Herbarts ist die Polemik gegen die Potenz oder reale Möglichkeit. Das Mögliche ist ihm ein leerer Gedanke, den wir in das Wirkliche legen; alle Anlagen, Vermögen, Keime usw. sind unsere Erdichtungen; die absolute Position des Seienden verträgt keine Daseinsform des Noch-nicht-seienden, aber zum Sein bestimmten. Er polemisiert unermüdlich in der Psychologie gegen die Seelenvermögen, wozu ihm allerdings die abgeschmackte Behandlung derselben durch Kant gerechten Anlaß gab. Allein er läßt auch nicht die Unterscheidung von Sinnlichkeit, Verstand und Streben gelten, leitet vielmehr alle psychischen Erscheinungen vom Vorstellen ab. Diese Gewalttätigkeit rächt sich dadurch, daß die verbannten Begriffe als ungebetene Gäste wiederkehren. Wenn Herbart einen intellegiblen Realbestand von der Erscheinung unterscheidet, so muß er ein jenen auffassendes Organ, den Intellekt, von der die Erscheinung auffassenden Wahrnehmung

[1]) Lehrbuch der Psychologie, §. 238. W. V, S. 165.

unterscheiden; wenn er die grundlegende Idee seiner Ethik, die innere Freiheit, als Einstimmung von Einsicht und Wollen bestimmt, so muß er Erkennen und Wollen als wesentlich unterschieden anerkennen, denn wenn beide nach mechanischen Gesetzen aus einer und derselben Vorstellungsmasse hervorwachsen, so bedarf es keiner Idee, um ihre Einstimmung zu regeln. In der Psychologie selbst muß er von dem Vorstellen ein „Streben vorzustellen“ unterscheiden, führt also den verbotenen Begriff auf einem Umwege wieder zurück. Aber auch seine Metaphysik arbeitet versteckterweise mit dem Potenzbegriffe; was er die Qualität des realen Wesens nennt, ist eine Potenz, welche durch dessen „Zusammen“ mit anderen Realen aktuiert wird. Es sei die Qualität eines Realen a und es werde durch die Realen n, m, r „gestört“, wodurch seine „Selbsterhaltungen“: $a_n$, $a_m$, $a_r$ hervorgerufen werden, so sind dieselben durch ein reales Band: a zusammengehalten, worin sie zugleich vorangelegt waren; dieses a ist eine in verschiedener Weise aktuierte Potenz, keineswegs bloß von uns zu jener Reihe hinzugedacht, sondern vielmehr deren Prinzip; es ist seiend und noch nicht seiend, eine Daseinsform besitzend, die nicht die der absoluten Position ist.

In seine Polemik gegen die Seelenvermögen zieht Herbart auch die geistigen Inhalte, auf welche jene hingeordnet sind, herein und die mit der psychischen Tätigkeit nicht zusammenfallen. Er ist ganzer Nominalist in der Leugnung der Idealien, welche jede ein Gedanklich-reales anerkennende Weltansicht statuiert, jede nominalistische, da sie das Geistige zum Produkt unseres Geistes macht, in Abrede stellen muß. In einem Aphorismus zur Psychologie sagt Herbart darüber:

„Was ist Stoff in der Hand des Arbeiters? Ohne Zweifel etwas, das auch recht füglich außer dieser Hand sein könnte, so gut wie die Hand leer sein oder einen anderen Stoff halten und bearbeiten könnte. Wie denkt man sich denn aber das Verhältnis des geistigen Stoffes zu den ihn bearbeitenden Geistesvermögen? Die letzteren allerdings sollen vorhanden sein auch ohne diesen Stoff (wiewohl sie denn bloße Vermögen, d. h. Möglichkeiten, also nur

Gedankendinge würden). Aber höchst bedenklich ist offenbar die andere Frage: Was ist hier der Stoff ohne den Bearbeiter? Was ist unser Vorgestelltes und Gefühltes ohne und außer dem Vorstellungs- und Gefühlsvermögen? Wenn alle die Geistesvermögen den Stoff weglegten, wo würde er bleiben? Was würde er sein? Was war er, bevor er aufgefaßt wurde? Was sind Farben, Töne, Schmerzen und Lustgefühle, wenn niemand sieht und hört, wenn das Gefühl oder Fühlbare für keinen Fühlenden vorhanden ist? Mit einem Worte: der psychologische Stoff ist keine selbständige Masse, keine Materie, die früher als der Künstler, die ohne ihn und außer ihm existieren und ihn erwarten könnte; etwa so wie der Ton den Töpfer verwertet; sondern hier ist Stoff und Kraft eins; also auch die Kraft nichts ohne den Stoff, und damit fallen die Seelenvermögen, die in der Seele schon prädisponiert sein sollen, um den Stoff zu verwerten, gänzlich hinweg. Wir haben keine Sinnlichkeit (obgleich körperliche Sinnesorgane) vor den sinnlichen Empfindungen; kein Gedächtnis vor dem Vorrate, den es aufbewahrt, keinen Verstand vor den Begriffen, kein Gefühl- und Begehrungsvermögen vor den wirklichen Gefühlen und Begehrungen. Das in uns, was als Kraft wirkt, sind die Vorstellungen selbst; und kein Mensch hat mehr Geisteskräfte, als er Vorstellungen hat[1])."

Es ist folgerecht, daß das Verdikt über die Vermögen und den Potenzbegriff überhaupt auch über die *δυνάμεις λογικαί*, potentiae rationales, ausgedehnt wird, die keine dem Nominalisten begreifliche Daseinsform haben. Dennoch nimmt Herbart gar keinen Anstand, mit dem für unbegreiflich Erklärten, wie mit etwas Selbstverständlichem, zu operieren. In der Pädagogik spricht er unbefangen von Lehrgegenständen, Unterrichtsstoffen, Wissensvorrat usw.; da weiß er recht gut, daß die Sprache etwas ist, auch in den Augenblicken, wo sie nicht gesprochen wird, die Mathematik, auch wenn man nicht gerade rechnet und konstruiert, daß die Wissenschaften da sind, auch wenn sie nicht gerade doziert werden. Wir

[1]) W. VII, S. 611.

hören da von „Stämmen des Unterrichts", die Wissenschaften werden mit alten Bäumen verglichen, „deren Wachstum selbst im besten Zunehmen doch immer gering bleibt gegen das, was sie längst waren[1])", mit ganz richtiger Anerkennung ihres organischen Charakters; nannte doch Herbart die spekulativen Gedanken der ältesten Philosophen die Keime der späteren Systeme[2]). Er spricht vortrefflich von der Sprache, der wir „einen öffentlichen Vorrat" von Gedanken vordenken, eine Summe des geistigen Lebens, ein Gemeingut[3]). Er nennt den besten Erzieher „Alles was die Menschen von je gedacht haben[4])", also die geistigen Güter, die sie zutage gefördert, und auch bei diesen erkennt er indirekt etwas Organisches und Genetisches an, wenn er fordert, daß man, vom Altertum ausgehend, an der Hand der Werke der großen Dichter und Geschichtsschreiber zur Gegenwart fortschreitet; wenn er es auch nicht sagt, so meint er es doch, daß das Ethos, das objektiv Sittliche und Schöne, das hier vorliegt, die eigentlich erziehende Macht ist, alles „Stoffe, die des Bearbeiters harren", reale Mächte, wenngleich erst im individuellen Bewußtsein zu aktuieren, vorher erst in pontentieller Daseinsform gegeben. Aber auch wenn Herbart von dem Gedankenkreise spricht, der im Schüler begründet und nach der ethisch-ästhetischen Weltansicht orientiert werden soll, so sagt er damit mehr, als wenn er, wie es an anderer Stelle geschieht, bloßes Hervorrufen von Vorstellungen als Aufgabe des Unterrichts bezeichnet; Gedanken sind erfüllte Vorstellungen, der Gedankenkreis besteht aus Denkinhalten, nicht aus psychischen Aktionen; hier stößt Herbart, ohne es zu wissen, zu jenem Intellegiblen vor, in welchem die Erklärung des Selbstbewußtseins zu suchen ist, die er, nominalistisch, in der Verschmelzung der Vorstellungen glaubt gefunden zu haben.

Über all dies hätte er Licht erhalten, wenn er einmal Aristoteles' Schrift von den Kategorien zur Hand genommen hätte, worin das Verhältnis der *ἐπιστήμη* und des *ἐπιστητόν*, d. i. der *προϋπάρ-*

---

[1]) W. XII, S. 334. — [2]) Oben Nr. 5. — [3]) W. IX, S. 203. — [4]) W. X, S. 19.

χοντα πράγματα dargelegt und gezeigt wird, daß ein Wissen ohne intellegiblen Realgehalt inhaltlos ist, οὐδενὸς ἔσται, und darum kein Wissen mehr, daß aber sehr wohl die Wissensinhalte bleiben, auch wenn sie nicht in aktuellem Wissen ausgewirkt sind[1]). So viel Anlaß zu Ausstellungen die Grundanschauungen Herbarts geben, so bleiben seine Leistungen in den Gebieten der Psychologie und Pädagogik, die bei ihm in regstem Verkehr stehen, ein hohes Verdienst. Er hat die psychologische Betrachtungsweise in Gang gesetzt, und mögen seine Aufstellungen der Ergänzung bedürfen, sie treiben auch zu einer solchen an. Wilhelm von Volkmann konnte sich in seinem „Lehrbuch der Psychologie" (zuerst 1875 und 1876) die Aufgabe stellen, zu zeigen, wie eindringend Herbart die Materien der Seelenlehre behandelt, und dessen Ergebnisse durch die geschichtliche Verfolgung der psychologischen Hauptbegriffe zu ergänzen.

7. Herbart nannte seine theoretische Philosophie Realismus, seine praktische Idealismus, und er war zu ersterem berechtigt, weil er dem subjektivistischen Idealismus der Transzendentalphilosophen eine Welterklärung entgegensetzte, welche die Realität der Dinge ernst nimmt. Er verdient Dank dafür, daß er der widersinnigen Rederei von einem transzendentalen Idealismus, der zugleich empirischer Realismus sei, ein Ende gemacht hat, und er ist wirklich Realist, das Wort im modernen Sinne genommen. Freilich nicht in dem doppelten Sinne, in welchem wir Aristoteles und den großen Scholastikern Realismus zusprechen konnten: in dem Sinne der Anerkennung des Realgehaltes der Wahrnehmung und des denkenden Erkennens zugleich, oder einer sinnlichen und einer diese formierenden intellegiblen Realität[2]). Herbart weiß nichts von den Formen in den Dingen und darum auch nichts von den Formen vor den Dingen, will nur universalia post rem gelten lassen und verhält sich darum zu dem Realismus der christlichen Denker gegnerisch. Darum ist aber auch seine Ethik nicht echter Idea-

---

[1]) Ar. Cat. 5 (7), p. 6 u. 7 ed. Bekk. — [2]) Bd. I, §. 36, 4 a. E. u. II, §. 71, 5.

lismus, trotz ihres Anhebens von der pythagoreischen Anschauung von der Harmonie als der Form des Guten. Er faßt die Ideen als Normen des Urteilens, aber nicht als solche des Handelns, also nicht als Gesetze auf, noch auch als Güter, an denen wir im sittlichen Handeln Anteil suchen; darum weiß er ihnen auch in der theoretischen Philosophie keine Stelle anzuweisen.

Metaphysik und Ethik fallen bei ihm auseinander, weil ihm die transzendentalen Begriffe fremd sind; man merkt hier die Nähe der kantischen Zerstörungsarbeit, die jene ihres Gehaltes entleert und dem Subjekte zugesprochen hatte, die Wüste, die Kant geschaffen, ließ sich nicht sobald wieder in Fruchtland verwandeln. Herbart kennt so wenig wie Kant das Gute, und auch das Wahre hat keine Stelle bei ihm; in seiner Ethik fehlen die intellektuellen Tugenden, die auf das Wahre hingeordnet sind, vollständig, in der Pädagogik sollen sie durch den unzulänglichen Begriff der Vielseitigkeit ersetzt werden[1]). Die Bestimmung, daß der vielseitige Gedankenkreis sich im sittlichen Charakter zusammenfassen soll, bleibt unbefriedigend, weil Wissen und Wollen erst richtig vereinigt sind, wenn sie in den konvertiblen Begriffen des Wahren und Guten ihren realen Beziehungspunkt haben.

Über das Auseinanderfallen von Metaphysik und Ethik tröstet sich Herbart damit, daß auch Kant[2]) bei den Disziplinen verschiedene Prinzipien zugeschrieben habe; er sieht nicht, daß bei Kant, der die Prinzipienlehre zerstörte, unvermeidlich die philosophischen Wissenschaften auseinanderfallen, daß dagegen, wer wieder aufbauen will, was doch Herbarts Absicht ist, vor allem auf ein einheitliches Fundament Bedacht nehmen muß. Herbart macht aus der Not eine Tugend: er meint, die Ethik müsse selbständige Prinzipien haben, weil sie nicht in die Streitigkeiten hineingezogen werden dürfe, die in der theoretischen Philosophie herrschen, damit das sittliche Be-

---

[1]) W. VIII, S. 126 u. X, S. 136 f. — [2]) Er bemerkt W. IX, S. 214: „Es gehört zu den größten Verdiensten Kants, daß er die Grundlegung zur praktischen Philosophie aus dem Kreise der Naturfragen gänzlich herausgehoben hat."

wußtsein nicht durch metaphysische Kontroversen beirrt werde. Hier liegt eine seltsame Täuschung vor: Der Dissens des modernen Wesens auf dem moralischen Gebiete ist ja älter und größer als der auf dem theoretischen; seit die Glaubensneuerer mit den moralischen und rechtlichen Prinzipien der christlichen Jahrhunderte brachen, wurde hier alles labil und lösten sich die schroffsten Gegensätze ab[1]), so daß die metaphysischen Streitigkeiten dagegen weitaus zurücktreten. Wenn Herbart mit seiner gekünstelten Ideenlehre hier Verständigung zu schaffen gedenkt, so gleicht er einem, der Abgründe mit Spinneweben überbrücken will.

Der Streit des Realismus und Nominalismus in der ersten Epoche der Scholastik führte zu dem befriedigenden Resultate, daß die Realisten Platonisches mit größerer Vorsicht aufnahmen und diejenigen, welche auf das subjektive Moment des Denkens reflektierten, sich von Aristoteles belehren ließen, wie es mit dem objektiven zusammen bestehe[2]). Als in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters der Kampf erneuert wurde, brachte er für den echten Realismus das Fördernde mit sich, daß man die psychologische Seite der Begriffsbildung sorgfältig in Betracht zog[3]). Aus dem Ringen eines Realismus, wie ihn Schelling, Hegel, Schleiermacher vertreten, und eines Nominalismus, wie ihn Herbart lehrte, konnte sich kein Resultat ergeben, da der Streitpunkt nicht klar erfaßt wurde und jeder Boden der Verständigung fehlte. Die Unphilosophie Spinozas und die Halbphilosophie der Engländer, beide noch dazu in das antiphilosophische Element der Vernunftkritik eingetaucht, vermochten keine Basis für fruchtbare Debatten zu geben. Man muß sich damit begnügen, das Auftauchen realistischer Anschauungen in beiden Lagern zu konstatieren, und darf sich freuen, daß die Wahrheit stellenweise durch die entgegengesetzten Vorurteile durchbricht. Es gilt hier, was Aristoteles von den alten Physikern sagte: Sie tun manchen braven Hieb, aber nicht kunstgerecht, *οὔτε ἐοίκασιν εἰδόσι λέγειν ἃ λέγουσιν*[4]).

---

[1]) Oben §. 98, 2. — [2]) Bd. II, §. 69, 4. — [3]) Das. §. 82, 5. — [4]) Ar. Met. I, 4, 6.

§. 110.

## Der deutsche Klassizismus gegenüber der Aufklärung und Vernunftkritik.

1. In der Gedankenbildung der Nachfolger Kants begegneten uns nebeneinander ein höheres, über die Sophistik der Vernunftkritik und die Armseligkeit der Aufklärung hinaustreibendes Element, und ein niederziehendes, welches jene Denker nicht in den Vollbesitz der idealen Prinzipien, die sie suchten, gelangen ließ. In diesem Aufwärtsstreben und Nicht-loskönnen vom Niederen wiederholt sich eine weit allgemeinere Erscheinung des Geisteslebens, die in der Zeit der Aufklärung selbst ihren Anfang nimmt: auch in der deutschen klassischen Literatur ringt ein idealer Zug mit dem Geiste, den die Trugbilder der Aufklärung nährten und der in der Revolution seinen Ausdruck fand.

Es war ein ideales Streben, den Deutschen eine ihrer würdige Poesie zu geben, wie sie die anderen Nationen schon besaßen; der edle Klopstock erkannte ganz richtig die Elemente, auf denen dabei Fuß zu fassen sei: er wählte für sein großes Epos einen christlichen Stoff und gab ihm eine antike Form, die er auch in die Lyrik einführte, der er zugleich einen vaterländischen Inhalt zu geben suchte. So sehr sein dichterisches Können hinter der Aufgabe, die neue Poesie auf Christentum, Altertum und Volkstum zu bauen, zurückblieb, so wies er doch die Zeitgenossen und Nachfolger auf die aufwärtsführende Bahn hin. Die Musen wurden die Bundesgenossen der edleren Geister gegen die verflachenden und untergrabenden Zeitbestrebungen; zwischen der Sandwüste der Aufklärung und dem

Lavafelde der Revolution erstand der freundliche Hain unserer klassischen Dichtung. Die religiösen und patriotischen Klänge verstummten nicht, bis die Begeisterung der Freiheitskriege sie in volleren Akkorden erschallen ließ; die antiken Vorbilder gaben Verständnis für Maß, Regel, Gesetz; der gesunde Realismus der Alten steuerte dem Subjektivismus und ließ die Objektivität des Idealen ahnen, welche die irregehende Philosophie in Frage gestellt hatte. Wie bei den Griechen die Dichter das alte Ethos noch wahrten, als die Sophisten es unterwühlten, so sorgten die deutschen Klassiker dafür, daß ihren Nationsgenossen das Bewußtsein des Idealen nicht völlig verloren ging; der echte Dichter kann dem Unechten beirrender Zeitbestrebungen nie ganz verfallen; die Musen sind die Töchter der Mnemosyne, der weihevollen Erinnerung, die auch ein pietätsloses Zeitalter nicht entwurzeln kann.

Freilich dringen die trüben Fluten des Zeitgeistes von allen Seiten an die werdende Schöpfung heran; ein Wieland weiß den Alten nichts abzulernen als den Epikureismus, der dem eudämonistischen Zeitgeschmack entsprach; ein Lessing stellt seinen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit in den Dienst des Unglaubens, die Stürmer und Dränger leisten Rousseau Heeresfolge; Herder und Goethe halten sich nicht für zu gut, um in Spinoza einen großen Geist zu verehren, Schiller vermeint aus Kant Belehrungen über das Wesen der Poesie und sogar der Tugend schöpfen zu können. Man sieht in den dichterischen und Kunstwerken der Alten nur die verkörperte Schönheit, ohne deren Bewurzelung in der Religion zu begreifen; man hält den Glauben der Griechen selbst für eine Schönheitsreligion, ohne den Ernst der echten Kulte, besonders der Mysterien, zu begreifen; man bildet sich ein ästhetisches Lebensideal, in welchem man das Ethos ergriffen zu haben vermeint; man erdichtet eine Humanitätsidee, deren Begründer die Alten sein sollen und in der man die höhere Synthese von Altertum und Christentum sucht. Es wiederholen sich die Irrtümer der neologischen Renaissance des 15. und 16. Jahrhunderts, wie denn der deutsche Klassizismus eine Nachblüte jener Renaissance war.

Aber auch in diesen Mißgriffen spricht sich ein anderer Geist aus, als der der Aufklärung und Vernunftkritik gewesen war. Der Verkehr mit den Alten gab doch höhere Perspektiven, auch wenn man ihren Geist nicht in der Tiefe faßte; ihre Werke, der Vergangenheit angehörend, regten den geschichtlichen Sinn an, die Anerkennung ihrer Mustergültigkeit ließ das hoffärtig-beschränkte Wohlgefühl, „wie wir es so herrlich weit gebracht", in seiner Nichtigkeit erkennen; die antike Großheit entwand dem Urteile den kleinlichen Maßstab des Nutzens; man konnte nicht mehr nach Entlastung des Menschen von allem Überlieferten rufen, wenn man die Überlieferung pries, der wir die Erhaltung der alten Dichter- und Kunstwerke danken; das Bewußtsein wurde rege, daß man an ihnen unverlierbare Güter besitze und ähnliche Geistesgüter selbst herstellen solle, alles Vorstellungen, welche die Schranken der Aufklärung durchbrechen. Aber selbst der Grundschaden dieser, die unwürdigen Meinungen über die Religion wurde in etwas gebessert: wenn man auch den Alten nur eine Schönheitsreligion zusprach, so konnte diese doch nicht mehr als Erzeugnis des Priestertrugs oder als „statutarische Satzung" gelten. Ein Winckelmann erkannte sehr wohl, was den Künstler bei der Schöpfung seines Götterbildes leite und beseele; vor dem Apollon von Belvedere ergreift ihn selbst ein Andachtsschauer: „Mit Verehrung scheint sich meine Brust zu erweitern und zu erheben, wie diejenige, die ich vom Geiste der Weisheit aufgeschwellt sehe und ich fühle mich ganz weggerückt nach Delos und in die lykischen Haine . . . Ich lege den Begriff, welchen ich von diesem Bilde gegeben habe zu dessen Füßen, wie die Kränze derjenigen, die das Haupt der Gottheit, welche sie krönen wollten, nicht erreichten[1])."

2. Bei tieferen Geistern entband die Dichtung der Alten das Verständnis für die Poesie der Bibel, womit Anschauungen in den Gedankenkreis treten, vor denen die poesie- und religionslose Aufklärung nicht bestehen konnte. Am nachdrücklichsten hat Johann

[1]) Werke, herausg. von Meier und Schulze, IV, 1, S. 260.

Georg Hamann, der Landsmann und Zeitgenosse Kants, diesem Umschwung der Anschauung Ausdruck gegeben. Er wendet sich mit Ekel von dem Zeitgeiste ab und brandmarkt die Aufklärung, die man als Heraustreten aus der Unmündigkeit zu preisen pflegte als: „Geschwätz und Räsonnieren der eximierten Unmündigen, die sich zu Vormündern der selbst unmündigen Vormünder aufwerfen, ein kaltes unfruchtbares Nordlicht ohne Aufklärung für den Verstand und ohne Wärme für den feigen Willen." Die Philosophie der Zeit nennt er „mordslügnerisch", und wirft ihr vor, daß ihr „Scheidewasser alles Metall der tiefsinnigsten und erhabensten Materien und Menschen aufzulösen sucht". Gegenüber der Überschätzung des bewußten und individuellen Elements des Erkennens betont er das unbewußte kollektive und traditionelle: „Alles Geschwätz von Vernunft ist reiner Wind; Sprache ist ihr Organ, Überlieferung das zweite Element." In seiner „Aesthetica in nuce, eine Rhapsodie in kabbalistischer Prosa", ergreift er „die Wurfschaufel, die Tenne heiliger Literatur zu fegen". Die klügelnden Dichterlinge weist er auf die Wurzeln der Dichtung und Weisheit hin: „Poesie ist die Muttersprache des Menschengeschlechts, wie der Gartenbau älter als der Acker, Malerei als Schrift, Gesang als Deklamation, Gleichnisse als Schlüsse, Tausch als Handel. Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Urahnen und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz; sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinnens saßen sie und taten ihren Mund auf zu geflügelten Sprüchen."

Wenn der falsche Idealismus der Aufklärung die Würde des Menschen in seine Befähigung zu rastlosem Vorwärtsstreben im Diesseits gesetzt hatte, so stellt ihm Hamann den echten rückwärts blickenden entgegen, die Gesinnung, worin die hl. Schrift und die großen Alten übereinstimmen, welche die Menschenwürde in der Gottebenbildlichkeit erblicken: „Zum Bilde Gottes schuf er ihn: dieser Ratschluß des Urhebers löst die verwickeltsten Knoten der menschlichen Natur und ihrer Bestimmung auf. Blinde Heiden haben die Unsichtbarkeit erkannt, die der Mensch mit Gott gemein hat; die verhüllte Figur des Leibes, das Antlitz des Hauptes und

das Äußerste der Arme sind nur das sichtbare Schema, in dem wir einhergehen, doch eigentlich nichts als ein Zeigefinger des verborgenen Menschen: Exemplumque Dei quisque est in imagine parva. Manil. Astr.[1])."

Den unwürdigen Religionsvorstellungen der Zeit trat, von Hamann angeregt, auch Herder entgegen, indem er die Poesie in der Bibel den Zeitgenossen in schwungvoller Darstellung zum Bewußtsein brachte. Er empfand das Schmachvolle, „in der ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes" mit dem Sophisten nur klug ersonnene Märchen zu sehen, und machte sich zum Dolmetsch des erhabenen poetischen Geistes, der die heilige Schrift durchweht. So sagt er von der Patriarchengeschichte: „Es ist natürlich, daß die ersten Entwickelungen des Menschengeschlechtes so einfach, zart und wunderbar waren, wie wir sie in allen Hervorbringungen der Natur sehen. Der Keim fällt in die Erde, der Embryon wird im Verborgenen gebildet und tritt ganz gebildet hervor. Die Geschichte der frühesten Entwickelung des menschlichen Geschlechtes, wie sie das älteste Buch beschreibt, mag also so kurz und apokryphisch klingen, daß wir von dem philosophischen Geist, der nichts mehr als Wunderbares und Verborgenes haßt, damit zu erscheinen erblöden; eben deswegen ist sie wahr." Dem Spotte der Aufklärer über das hohe Alter der ältesten Generationen stellt er das schöne Bild eines Patriarchenlebens der Urzeit entgegen: „Wie schön und notwendig, daß der Keim von allem, was die späteren Jahrtausende nur modifizierten, in Jahrhunderten feste, tiefe Wurzeln schlug, daß die ersten Formen des menschlichen Herzens sich gewissermaßen in jedem einzelnen Vorbilde verewigten ... Ich stehe vor der Ceder eines solchen Patriarchenlebens mit frohem Schauder; ringsum sprossen hundert junge blühende Bäume, nähren sich vom Safte der Wurzel, ein schöner Wald der Nachwelt und Verewigung; die alte, ewige Ceder blühet fort und strömt in die Ader ihres Lebens unaufhörlich. Ringsum hat sich schon eine Welt zu diesen Sitten und Neigungen

[1]) Vgl. die ganze Stelle des Manilius in Bd. I, §. 41, 3.

gebildet, bloß durch die stille kräftige Anschauung seines Gottesbeispieles ... Da wurden Grundsteine gelegt, die auf andere Art nicht gelegt werden konnten; sie liegen und Jahrhunderte haben darüber gebaut, Stürme von Weltaltern haben sie, wie den Fuß der Pyramiden, mit Sandwüsten überschwemmt, aber nicht zu erschüttern vermocht, sie liegen noch und glücklich, da alles auf ihnen ruht." Auf der Höhe, welche Herder in der „Ältesten Urkunde des Menschengeschlechtes" 1774 erklimmt, behauptet er sich in dem „Geiste der hebräischen Poesie" 1782 nicht, da er hier den Offenbarungsgehalt der Schrift in Poesie auflöst; Goethe stellt in seiner Lebensbeschreibung „Dichtung und Wahrheit" ähnliche anregende Betrachtungen an[1]). Sinnig ist die Bemerkung: „An den ältesten Männern und Schulen gefiel mir am besten, daß Poesie, Religion und Philosophie ganz in Eins zusammenfielen und ich behauptete jene meine erste Meinung um so lebhafter, als mir das Buch Hiob, das Hohe Lied und die Sprichwörter Salomos ebensogut wie die orphischen und hesiodischen Gesänge dafür ein gültiges Zeugnis abzulegen schienen[2])."

3. Der glückliche Gedanke, an der Hand der Bibel in den Urzustand des Menschengeschlechtes einzudringen, ließ diese Dichter die verkehrte Meinung Rousseaus vermeiden, daß man die älteste Menschheit an den Wilden studieren müsse. Herder suchte die Natur als Hinterlage der Kultur mit mehr Glück, als der überspannte Salonwilde; er belauschte die „Stimmen der Völker", die natürlichen Töne, in denen der unverbildete Mensch zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Orten seine Empfindungen ausdrückt und erschloß damit das Verständnis für die Volkspoesie, deren Ton Goethe, hierin von Herder angeregt, meisterhaft traf, und er bereitete vor, was nachmals mit stärkerer Betonung des Deutsch-nationalen die romantische Schule hierin leistete.

Goethe trat aus dem Banne von Rousseaus Naturalismus einigermaßen heraus, als er die Antike und die Renaissance kennen

---

[1]) Werke in der Ausgabe letzter Hand 1827 in Sedez-Bändchen, XXVI, S. 203 f. — [2]) W. XXV, S. 11.

lernte, die ihm „die schöne Natürlichkeit“ vor Augen führt. Im „Tasso“ stellt er der autonomistischen Maxime: „Erlaubt ist, was gefällt“ die tiefer begründete gegenüber: „Erlaubt ist, was sich ziemt.“ Dabei geht er, wenn er die Frauen zu Hüterinnen des Geziemenden, also das Taktgefühl zum Wegweiser macht, allerdings den strengeren Normen: der Sitte und dem Gesetze aus dem Wege. Das Drama „Tasso“ zeigt das innere Reifen Goethes, das zugleich seine Entfernung von Rousseau bezeichnet; bei der Konzeption des Stückes galt seine Sympathie dem genialen, aber eigenwilligen Dichter, im Verlaufe der Arbeit stiegen ihm die Vertreter der Lebens- und Sittenordnung, die jenem entgegentreten, im Werte in einem Maße, daß die Einheit der Komposition unter diesem Wechsel der Anschauung litt[1]). Wie eine Absage oder eine Mahnung an Rousseau oder das Stück Rousseau im Dichter selbst klingen die Verse: „Kaum bist du sicher vor dem größten Trug, Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen, So glaubst du dich schon Übermensch genug, Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen. Wie viel bist du von anderen unterschieden? Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden.“ Daß dieser Frieden mit der Welt noch keineswegs der Abschluß der rousseauschen Verirrung ist, zeigt deren, wenn schon abgeschwächte, Nachwirkung im „Faust“[2]).

Auch Schiller wurde durch die Befreundung mit der Antike aus dem Sturm und Drang herausgeführt. Seine Worte im „Wallenstein“, obzwar gegen die Phantasterei der Jugend gerichtet, können auch als Absage gegen den phantastischen Autonomismus verstanden werden: „Aus ihrem heißen Kopfe nimmt sie keck Der Dinge Maß, die nur sich selber richten. Eng ist die Welt, doch das Gehirn ist weit, Leicht beieinander wohnen die Gedanken, Doch hart im Raume stoßen sich die Sachen.“

Wenn Rousseau mit seiner beredten Unklarheit die Geister wirklich packte, so dankt Spinoza seine Gewalt über dieselben mehr

---

[1]) H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, III, 3, 2. —
[2]) Oben §. 99, 5.

einer künstlichen Suggestion; man redete sich vor, daß ein unverständlicher, mathematisch geschienter Widersinn eine tiefe Weisheit enthalte. Auch hier ist der markige Hamann der getreue Eckart, der vor dem eingebildeten Zauber warnt. „In meinen Augen", sagt er, „ist schon Spinozas Aberglaube für die mathematische Form ein Blendwerk und eine sehr unphilosophische Gaukelei [1])." Er gesteht, es ekle ihn vor der „Ethik" Spinozas, er begreife nicht, wie es möglich sei, diese cartesianisch-kabbalistische Juno für eine Göttin anzusehen, und er fügt gegen Jacobi hinzu: „Verba sind die Götzen deiner Begriffe, wie Spinoza den Buchstaben zum Werkmeister sich einbildet [2])." Schon die erste Definition habe ihm die „Ethik" so verekelt, daß er nicht imstande sei, weiter fortzufahren, und er könne sich Jacobis und Lessings Geschmack „an einem solchen Straßenräuber und Mörder der gesunden Vernunft und Wissenschaft" nicht erklären [3]). Hamann erkennt den Widersinn der Vergötterung der Vernunft und die Widersprüche in Spinozas causa sui, und er ist vielleicht der erste, der Spinozas und Kants Radikalismus in Parallele stellt. In einem denkwürdigen Briefe an Jacobi vom 26. Oktober 1786 sagt er: „Die Leute reden von Vernunft, als wenn sie ein wirkliches Wesen wäre, und vom lieben Gott, als wenn selbiger nichts als ein Begriff wäre. Spinaza redet von einem Objekt causa sui und Kant von einem Subjekt causa sui. Ehe dieses Mißverständnis gehoben wird, ist es unmöglich, einander zu verstehen [4])." Er fügt hinzu, er wolle nicht ruhen, bis er imstande sei, alle diese verworrenen Begriffe mit gehöriger Deutlichkeit auseinander zu halten. Gelungen ist dies dem tiefsinnigen Manne allerdings nicht, nicht sowohl darum, weil ihm die Kraft, als weil ihm der rechte Standort fehlte.

Lessing hatte den Spinozismus eingeschleppt; er gibt im „Nathan" zu verstehen, daß der Derwisch Alhafi, der Verehrer der indischen Alleinslehre, die dem Spinozismus den Namen hergeben

---

[1]) In einem Briefe an Jacobi in dessen Werk VI, S. 89. — [2]) Das. S. 348. — [3]) Das. IV, 3, S. 359. — [4]) Das. S. 299. Vgl. J. H. Löwe, Die Philos. Fichtes 1862, S. 280—282, woher die obigen Angaben entnommen sind.

muß, im Grunde noch weiser ist als der weise Jude, der den Deismus vertritt. Jacobi, den Hamann so anschnaubt, hatte bei seiner Bekämpfung Spinozas darin arg gefehlt, daß er dessen Lehre Konsequenz und Methode zugestand; er besaß nicht Menschenkenntnis genug, um in die Abgründe der Verirrungen Spinozas einblicken zu können. Auch Herder ließ sich blenden; er erklärte seine Beistimmung zu den Lessingschen ἕν καὶ πᾶν und witzelte, er habe durch Buchstabenumsetzung aus Katechismus Atheismus herausgebracht und es scheine ihm „vor der Hand nicht vergönnt, aus Atheismus Katechismus rückwärts zu machen[1])" — Worte, die sich im Munde eines „evangelischen Theologen" nicht so seltsam ausnehmen, wenn man sich an Schleiermachers Hymnus auf den „heiligen Spinoza" erinnert[2]). Doch muß man Herder gegen ihn selbst in Schutz nehmen; er ist mindestens ein antikisierender Spinozist und insofern streng genommen keiner; „er trägt in seiner Schrift: ‚Gott', die seine Religionsphilosophie enthält, einen modifizierten Spinozismus vor, indem der Sache nach, trotz aller seiner Proteste gegen den Ausdruck, Gott die Stellung einer Weltseele angewiesen wird; es ist ein Versuch, den Spinozismus mit einer lebensvollen Ansicht von der Natur zu durchdringen" [3]). Der Dichter, welchem echte orientalische Anschauungen bekannt waren, konnte sich mit dem verderbten Orientalismus, der in Spinoza mitwirkt, nicht begnügen.

Auch Goethe kokettiert mehr mit diesem Modegeschmack, da er für jüdischen Radikalismus kein Organ haben konnte; man brauchte einen monistischen Rahmen für den vielgeschäftigen Individualismus, in dem man sich bewegte; den Freunden der Antike hätte etwa Plotin das Gesuchte am besten gewähren können, allein er war zu wenig bekannt und zugänglich. Goethes Naturanschauung steht zu der spinozistischen in vollem Gegensatze und nähert sich, von ihrem pantheistischen Zuge abgesehen, der aristotelischen, ja der platonischen[4]).

---

[1]) Hettner, a. a. O., III, 3, 1, S. 80. — [2]) Oben §. 109, 3. — [3]) Erdmann, Grundriß II², S. 365. — [4]) Unten §. 111, 4 u. 112, 2.

Auch bei ihm bildet der Sinn für die biblische und orientalische Poesie ein Gegengewicht gegen den Naturalismus von Spinozas Lebensauffassung. Das Interesse für das Morgenland geht bei Goethe dem für die Antike voran und tritt in seinem höheren Alter an dessen Stelle. Im „Westöstlichen Divan" finden sich Aussprüche, welche zeigen, wie sehr Goethe das zu würdigen wußte, was Spinoza freventlich von sich stieß. In den schönen Versen: „Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident, Süd- und nördliches Gelände Ruht im Frieden seiner Hände" spricht er doch wahrlich nicht von der Substanz, die Ausdehnung und Denken zu Attributen hat. Ohne es zu beabsichtigen, hat Goethe durch seinen berühmten Ausspruch über Glaube und Unglaube den Spinozismus und seine ephemere Einwirkung treffend charakterisiert; er lautet: „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschentgeschichte, dem alle übrigen unterordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, unter welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag [1]."

4. Die kantische Philosophie ist allen höheren Elementen des deutschen Klassizismus abgekehrt: sie ist undeutsch, unklassisch und widerchristlich, das ausgetragene Produkt der Aufklärung, über welche die Dichter hinausstrebten. Der tiefsinnige Hamann schrieb eine „Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft", die jedoch erst nach seinem Tode herauskam; es ging nicht an, daß der in einer bescheidenen Stellung befindliche Mann — er war Packhofsverwalter in Königsberg — dem gefeierten Weltweisen öffent-

---

[1]) In den „Noten und Abh. zu besserem Verständnis des west-östlichen Divan", W. VI, S. 139.

lich seine Meinung sagte; Weisheit enthalten die Aphorismen jener Schrift mehr als alle Bände Kants zusammen. Sie finden in seinen brieflichen Äußerungen ihre Ergänzung, die kaum rückhaltsloser sind. Hamann lehnt Kants Lehre nicht bloß ab, sondern er bäumt sich dagegen auf; die Kritik wird zum Protest, die Widerlegung zur Verurteilung. „Durch die geschminkte Weltweisheit einer verpesteten Menschenfreundin ist die unserer Natur tief eingeprägte Liebe des Wunderbaren und Spannader aller poetischen und historischen Kräfte in einen skeptischen und kritischen Unglauben aller Wunder und Geheimnisse erschlafft. Eine gewalttätige Entkleidung wirklicher Gegenstände zu nackten Begriffen und bloß denkbaren Merkmalen, zu reinen Anschauungen und Phänomenen haben den genius seculi desorganisiert[1].“

Hamann erkennt ganz richtig, was Kant hätte leisten sollen: die Synthese der sensualistischen und der intellektualistischen Erkenntnislehre[2], des Materialismus der Franzosen und des Rationalismus der Deutschen. Dazu kam es aber darauf an, Sinn und Verstand zu verknüpfen, nicht wie es Kant tut, auseinander zu reißen: „Entspringen Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis aus einer gemeinschaftlichen Wurzel, so daß durch jene Gegenstände gegeben und durch diese gedacht werden, zu welchem Behuf noch eine so gewalttätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat? Werden nicht beide Stämme durch eine Dichotomie und Zwiespalt ihrer gemeinschaftlichen Wurzel eingehen und verdorren[3].“ Hamann sieht das Bindeglied der beiden Erkenntniskräfte in der Sprache, weil in ihr die Vernunft Existenz bekommt, wofür er den freilich unglücklichen Ausdruck wählt, „der Verbalismus verbinde den Idealismus und Realismus[4].“

Eine ungerechtfertigte Zerreißung sieht Hamann auch in dem

---

[1]) Werke VII, S. 107. — [2]) Oben §. 100, 1 und 2. — [3]) Werke VII, S. 10. — [4]) Das Verhältnis beider Männer behandelt Heinrich Weber in „Hamann und Kant, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie“ München 1904.

Trennen von Wollen und Erkennen, von Handlung und Gesinnung, Legalität und Moralität. In der gegen M. Mendelssohns „Jerusalem" gerichteten Schrift: „Golgatha und Scheblimini" sagt er: „Handlungen ohne Gesinnungen und Gesinnungen ohne Handlungen sind eine Halbierung ganzer lebendiger Pflichten in zwei tote Hälften. Wenn Bewegungsgründe keine Wahrheitsgründe mehr sein dürfen und Wahrheitsgründe zu Bewegungsgründen weiter nicht taugen, wenn das Wissen vom notwendigen Verstande und die Wirklichkeit vom zufälligen Willen abhängt, so hört alle göttliche und menschliche Einheit auf in Gesinnung und Handlung. Der Staat wird ein Körper ohne Geist und Leben, ein Aas für Adler, die Kirche ein Gespenst ohne Fleisch und Bein, ein Popanz für Sperlinge, die Vernunft mit dem unveränderlichen Zusammenhang sich einander voraussetzender oder ausschließender Begriffe steht stille, wie Sonne und Mond in Gibeon im Tale Ajalon[1])."

Ohne es zu wissen, legt er hier den Finger auf eine alte Wunde; die Zerreißung von Gesinnung und Handlung geht auf jene von Glauben und Werken zurück, wie sie Luther vornahm, der folgerichtig auch die Vernunft, „diese bestia", zu würgen gebot. Von dem Zusammenhange der Aufklärung und Vernunftkritik mit dem Protestantismus gab sich Hamann nicht Rechenschaft; katholische Anschauungen waren ihm so gut wie unbekannt; daß er sich aber nicht feindlich zu ihnen stellte, beweist die Annahme der seitens der Fürstin Galitzyn in Münster an ihn ergangenen Einladung; in ihrem Kreise, dem nachmals Friedrich Stolberg angehörte, würde er wie dieser Klärung gefunden haben, wenn ihn nicht bald nach seiner Übersiedelung in die alte Bischofsstadt 1788 der Tod entrafft hätte. Hamann hatte, wie Goethe schön sagt, „eine sybillinische Verehrung des Guten und Rechten, das einst kommen soll oder sollte, gegründet auf ernste Betrachtung des Überlieferten und des Lebens"[2]). Wäre es dem trefflichen Manne vergönnt gewesen, zu den Grundlagen

---

[1]) W. VII, S. 39. — [2]) Vgl. oben §. 92, 4.

des Guten und Rechten, zu der Quelle der Überlieferung, zu den Wurzeln des Lebens vorzudringen!

Die gegnerische Stellung, welche Herder zu Kant einnahm, pflegt man aus gekränktem Ehrgeize zu erklären und damit dem Einspruche des geistvollen Mannes gegen die Vernunftkritik seine Bedeutsamkeit zu nehmen. Mag die Gereiztheit, mit der er in der „Metakritik" gegen die „Kritik der reinen Vernunft" und in der „Kalliope" gegen die „Kritik der Urteilskraft" auftritt, von jenem Motive herrühren, so ist doch Herders Antagonismus gegen Kant aus seiner ganzen Geistesrichtung zu erklären. Dem feinsinnigen Kenner des Altertums mußte Kants barbarische Art, mit den alten Philosophen umzuspringen, ein Gräuel sein, dem Verehrer der biblischen und orientalischen Poesie dessen herz- und geistloses Reden über die Religion zum Anstoße gereichen; den denkenden Dichter, der an sich selbst das Zusammenwirken der Seelenkräfte unausgesetzt beobachten konnte, mußte die kantische Anatomie des Geistes, die, wie Platon sagt, nicht die Gelenke löst, sondern nach Art eines schlechten Koches die Knochen zerbricht, im höchsten Grade abstoßen; den weitgereisten Kunstkenner mußte die Art, wie der Stubengelehrte, dem nur die Kunstwerke Königsbergs und die Kategorientafel zu Gebote standen, in diesen Dingen mitredet, als eine Anmaßung vorkommen. Wenn auch Herder nicht beanspruchte, ein Forscher und Mann der strengen Wissenschaft zu sein, so hatte er doch von der Wissenschaft eine so hohe Meinung, daß ihm Kants Verstöße gegen deren elementarste Forderungen nicht entgehen konnten.

So wenig Herders antikritische Schriften eine würdig-ernste Antwort des deutschen Klassizismus auf Kants Unterfangen sind, so enthalten sie doch manches Treffende. So das Wort: „Ein Vermögen der menschlichen Natur kritisiert man nicht, sondern man untersucht, bestimmt, begrenzt es, zeigt seinen Gebrauch und Mißbrauch. Wenn die Vernunft kritisiert werden soll, von wem kann sie kritisiert werden? Nicht anders als von ihr selbst; mithin ist sie Partei und Richter. Und wonach kann sie kritisiert werden? Nicht anders als nach sich selbst; mithin ist sie auch Gesetz und

Zeuge"[1]) — ist eine schlagende Abfertigung des Titels von Kants Hauptwerk. Die Parodie der kantischen Unterscheidung eines vierfachen Nichts auf Grund der Kategorientafel, aus welcher Herder die vierfache Nichtigkeit der Prinzipien der Kritik erschließt, ist kein Fehlschluß: „Reines Denken a priori — Nichts; Materie ohne Form, Form ohne Materie — Nichts; Anschauung des Raumes und der Zeit als reine Form — Nichts; aus sich selbst schreitende Synthese — Nichts" [2]).

Über die Korruption des Gesetzesbegriffes und die Verderblichkeit des Moralprinzips bei Kant ist sich Herder vollkommen klar: „Nachachtung will das Gesetz, nicht spekulativ-stolze Achtung, weil ich es mir und der ganzen Natur gebe und so hoch hinaussetze, daß weder ich, noch ein anderes Vernunftwesen meiner Art es zu befolgen weiß." „Kein Moralprinzip ist unlauterer als die anmaßend stolze Selbstachtung; es macht egoistisch und dabei vor lauter Kritik unerträglich eitel." Auch den Widerspruch, daß es keinen Kosmos, aber ein Reich der Zwecke geben soll, geißelt Herder: „Anerkennt die Vernunft keine Ordnung und Harmonie in der Natur, so darf sie solche auch in der moralischen Natur nicht anerkennen; sind sie dort selbständig, viel mehr sind sie es hier." Auf die Nichtigkeit der Postulate gehen die Worte: „Der postulierte Gott der kritischen Philosophie, er werde als ein Hoff- oder Schreckgespenst aufgeführt, ist ein Ungott für die Moralität, ihrem auseinanderfallenden Systeme ein erbettelter Notnagel ... Die Schleichpforte des moralischen Glaubens hat der kritischen Philosophie vielleicht den meisten Eingang verschafft[3])."

Über die ungeschichtliche Denkart Kants äußert sich Herder in treffender Weise: „Es ist sonderbar," schreibt er an Hamann, „daß die Metaphysiker, wie Ihr Kant, in der Geschichte keine Geschichte wollen und mit dreister Stirne so gut wie Alles aus der Welt leugnen. Ich will Feuer und Holz zusammentragen, die historische

---

[1]) Metakritik 1899, I, S. 3 u. 7. — [2]) Das. S. 478. — [3]) Das. II, S. 264 f.

Flamme recht groß zu machen, wenn es auch abermals, wie die ‚Urkunde' der Scheiterhaufen meines philosophischen Gerüchts sein sollte. Laß sie in ihrem kalten, leeren Eishimmel spekulieren" [1]).

Die Einwirkung des kantischen Wesens auf die Jugend hatte Herder als Generalsuperintendent von Sachsen=Weimar, wozu Jena, das Zentrum der neuen Weisheit, gehörte, Gelegenheit, kennen zu lernen, und es geht nicht an, seine ernsten Worte darüber für den Ausfluß bloßer Verstimmtheit zu fassen: „Zwölf Jahre hat die kritische Philosophie ihre Rolle gespielt und wir sehen ihre Früchte. Welcher Vater, jeder frage sich selbst, wünscht, daß sein Sohn ein Autonom kritischer Art, ein Metaphysikus der Natur und Tugend, ein dialektischer oder gar Revolutionsrabulist nach kritischem Schlage werde? Nun sehet umher und leset, welches jüngere Buch, welche Wissenschaft ist mehr und minder mit Flecken dieser Art nicht bedeckt und wie manche edle Talente sind, wir hoffen nur auf kurze Zeit, zugrunde gerichtet." [2]) Anderwärts heißt es: „Die Philosophie hat bei der Jugend eine Verödung der Seelen, eine ignorante Verleidung alles realen Wissens und Tuns, die unerträgliche Verachtung aller Guten und Großen, die vor uns gelebt haben, einen stolzblinden Enthusiasmus für fremde Wortlarven hervorgerufen" [3]).

5. Das Verhältnis Goethes zu Kant ist das einer respektvollen Ablehnung. Der Dichter erzählt, daß er gern lauschte, wenn sich die Kenner der neuen Lehre unterhielten, und acht hatte, was er davon etwa seinem Gedankenkreis einverleiben könne. Auf die „Kritik der Urteilskraft" wies ihn Schiller hin, und der Begriff eines anschauenden Verstandes, den „der köstliche Mann" aufgestellt, interessierte ihn lebhaft; er unterzog ihn einer sehr nötigen Korrektur, indem er ihn als Funktion des menschlichen Erkennens faßte [4]). Er gab zu, daß kein Gelehrter die kritische Bewegung vernachlässigen

---

[1]) Aus Schuberts Leben Kants, S. 91. Durch die Schrift „Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts" 1775, hatte es Herder mit den Aufklärern verdorben. — [2]) Metakritik, Vorw. S. XX. — [3]) Rosenkranz, Geschichte der kantischen Philosophie, S. 379. — [4]) Die Stellen unten §. 112, 2 u. 3.

dürfe außer etwa — die echten Altertumsforscher, welche sich nur mit dem besten, was die Welt hervorgebracht hat, beschäftigen, wodurch ihre Kenntnisse Fülle, ihre Urteile Sicherheit, ihr Geschmack Konsistenz erlangen [1]) — ein Urteil, in dem die Überlegenheit des antiken Realismus über die subjektiv-kritische Tendenz treffend ausgesprochen wird.

Von Fichte sagt er: „Er war einer der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen und an seinen Gesinnungen in höherem Betracht nichts auszusetzen; aber wie hätte er mit der Welt, die er als seinen erschaffenen Besitz betrachtete, gleichen Schritt halten können [2])?“ An den Bericht über eine Entzweiung Fichtes mit den jenenser Studenten, die dazu führte, daß ihm diese die Fenster einwarfen, kann sich Goethe nicht entbrechen, die Bemerkung zu knüpfen, daß dies „die unangenehmste Weise ist, von dem Dasein eines Nicht-Ich überzeugt zu werden“ [3]).

Als Goethe später auf die Periode der Transzendentalphilosophie zurückblickte, erkannte er die Seltsamkeit dieses Treibens: „Es ist nun bald zwanzig Jahre her, daß die Deutschen sämtlich transzendieren; wenn sie es einmal gewahr werden, müssen sie sich wunderlich vorkommen“ [4]). Stärker verurteilt er den Autonomismus dieser Denkweise im zweiten Teil des „Faust“, wo er den Scholar als Adepten derselben einführt und sprechen läßt: „Die Welt, sie war nicht, eh' ich sie erschuf; Die Sonne führt' ich aus dem Meer herauf; Mit mir begann der Mond den Wechsellauf. Wer außer mir entband euch aller Schranken Philisterhaft einklemmender Gedanken? Ich werde frei, wie mir's im Geiste spricht, Verfolgen froh mein innerliches Licht Und wandle rasch im eigensten Entzücken, das Helle vor mir, Finsternis im Rücken.“

Goethe erkannte, daß der Subjektivismus jener Lehre nachwirke, und der Hauptschaden der Zeit sei, die bedürfe, nachdrücklich auf das Objektive hingewiesen zu werden. Seine dahinzielenden

---

[1]) W. XXXVII, S. 52. — [2]) W. XXXI, S. 31. — [3]) Das. S. 54. — [4]) W. XLIX, S. 74.

denkwürdigen Worte an Eckermann lauten: „Ich will Ihnen etwas entdecken und Sie werden es in Ihrem Leben vielfach bestätigt finden. Alle im Rückschreiten und in der Auflösung begriffenen Epochen sind subjektiv; dagegen haben alle fortschreitenden Epochen eine objektive Richtung. Unsere jetzige Zeit ist eine rückschreitende, denn sie ist eine subjektive; Sie sehen dies nicht bloß an der Poesie, sondern auch an der Malerei und vielem anderen. Jedes tüchtige Streben dagegen wendet sich aus dem Innern heraus auf die Welt, wie Sie an allen großen Epochen sehen, die wirklich im Streben und Fortschreiten begriffen waren und alle objektiver Natur waren" [1]). Das objektive Element faßt nun Goethe keineswegs im Sinne des Sensualismus oder Materialismus, sondern als ein Objektiv-gedankliches [2]) und in seinem tiefsinnigen Ausspruche wird das Streben nach der Wiedergewinnung der idealen Prinzipien klarer als irgendwo anders ausgesprochen. Noch mehr: Goethe erkennt auch, daß die Alten die rechte Verbindung der beiden Elemente besaßen, und daß in diesem Sinne auf sie zurückzugehen ist: „Wie Sokrates den sittlichen Menschen zu sich berief, damit dieser ganz einfach einigermaßen über sich selbst aufgeklärt würde, so traten Platon und Aristoteles gleichfalls als befugte Individuen vor die Natur. Der eine mit Geist und Gemüt, sich ihr anzueignen, der andere mit Forscherblick und Methode, sie für sich zu gewinnen; und so ist denn auch jede Annäherung, die sich uns im ganzen und einzelnen an diese drei möglich macht, das Ereignis, was wir am freudigsten empfinden und was unsere Bildung zu befördern sich jederzeit kräftig erweist" [3]).

Verbindet man damit den vorher angeführten Ausspruch über die beiden Perioden des Glaubens und Unglaubens, die der Dichter fast mit denselben Worten, wie die der objektiven und subjektiven Richtung charakterisiert, so hat man die Leitlinien zur Beurteilung

---

[1]) Gespräche mit Eckermann I, S. 240. — [2]) Unten §. 112, 3. — [3]) W. XXIII, S. 253.

des gesamten Geisteslebens. Hätte Goethe diese Gedanken festgehalten, so wäre er zum Führer aus den Wirrsalen des falschen Idealismus geworden; allein er war zu empfänglich und bestimmbar, um das Wahre und Echte energisch in den Geist zu fassen und es vernichtend gegen das Falsche und Unechte zu kehren, das er vielmehr ebenfalls in seinen Gedankenkreis allzu bereitwillig aufnimmt.

Schiller wird geradezu als Kantianer angesehen, er ließ sich von den jenenser Freunden in die neue Lehre einführen; Kant schrieb ihm einen verbindlichen Brief, in seinen philosophischen Aufsätzen und selbst seinen Gedichten begegnen uns kantische Gedanken; es ist ein Lieblingsthema der Festredner, zu schildern, wie der große Dichter zu den Füßen des größten Weisen sitzt. Näher betrachtet ist die Abhängigkeit Schillers von Kant eine ziemlich geringe, und sein gesunder Sinn macht sich von den Verkehrtheiten des Kritizismus, sozusagen, in aller Stille, los. Er nimmt diesen überhaupt nur teilweise auf, da er zu der „Kritik der reinen Vernunft" eigentlich gar kein Verhältnis findet, sondern nur die der praktischen Vernunft und der Urteilskraft näher kennt. Ohne daß er es beabsichtigt, nehmen Bestimmungen, die bei Kant einen subjektiven Sinn haben, bei ihm einen objektiven an; er spricht von dem Schönen, dem Guten, dem Wahren wie von geistig-realen Mächten, was ganz unkantisch ist; er findet, daß seine Ansichten mit den Lehren der aristotelischen Poetik übereinstimmen, mit denen ein echter Kantianer gar nichts zu schaffen haben kann.

Am meisten kantisch ist Schillers Aufsatz: „Über Anmut und Würde" 1793, aber der dort dargelegte Gedanke, daß die sittliche Würde in der Erhebung des Geistes über die Natur besteht, deckt sich keineswegs mit der Anschauung Kants; Schiller ist übrigens selbst darüber hinausgegangen; wenn er im „Kampf mit dem Drachen" die „Demut, die sich selbst bezwungen" feiert, so erkennt er, daß der Sittliche nicht bloß über die sinnlichen, sondern auch über die selbstischen Regungen sich zu erheben hat, eine Wendung, die dem kantischen Autonomismus vollständig fremd ist. Wenn Schiller

ferner in jenem Aufsatze die Harmonie zwischen Geist und Natur, Pflicht und Neigung fordert und als sittliche Anmut bezeichnet, so durchbricht er den erkünstelten Rigorismus Kants, den er ja ausdrücklich tadelt, weil er die Grazien verscheuche und eine „mönchische Asketik“ lehre. Die letztere Ausstellung war in jener Zeit eigentlich eine Beleidigung; nachmals zeichnete Schiller asketische Gestalten, wie den Ritter Toggenburg und die Jungfrau von Orleans mit gleicher Liebe wie die weltfreudigen Charaktere.

In den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ 1795 spricht er von einem „idealischen Menschen“, der im „empirischen“ eingeschlossen liegt und aus demselben herausgearbeitet werden müsse, was an die kantische Distinktion des empirischen und intellegiblen Charakters anknüpft, aber dieser doch eine Wendung gibt, die mehr an die antike Moral erinnert. Wenn in derselben Schrift von einem Formtriebe und Stofftriebe im Menschen gehandelt wird, die im Spieltriebe der Kunst ihre Synthese erhalten sollen, so müßte darin ein Kantianer lauter heteronome Willensantriebe erblicken[1]).

Schiller ging von einem dürren Moralismus aus und dieser ließ ihm die kantische Moral annehmbar erscheinen; mit seiner fortschreitenden Kenntnis der Antike gewann für ihn das ästhetische Element an Bedeutung, das er zunächst dem ethischen beiordnete, um es endlich als das höhere hinzustellen. Man hatte den Gedanken der religiösen Weihe des Sittlichen verloren und suchte sie durch die von Schönheit und Kunst ausgehende zu ersetzen. Allein dem in der Geschichte bewanderten Dichter konnte nicht verborgen bleiben, daß sowohl der poesielose als der poetische Moralismus außerstande sind, die sittlichen Triebkräfte, die uns die Geschichte zeigt, zu erklären. Wir haben darüber denkwürdige Äußerungen von ihm, in denen durch die Befangenheit in den Zeitvorstellungen reinere Einsichten hindurchbrechen[2]).

---

[1]) Über die antiken Elemente der Briefe, unten §. 111, 5. — [2]) In der Vorrede zu der Geschichte des Malteserordens nach Vertot, 1792. Die Hauptstellen unten §. 119, 3.

In dem Epigrammkranz „Die Philosophen“ wird die Transzendentalphilosophie nicht geschont. Kants Rigorismus wird in dem allbekannten Epigramm von Freunden verspottet, denen man nicht aus Neigung dienen darf, die man also verachten muß, um dann mit Abscheu seine Pflicht zu erfüllen. Die kantische Ergänzung der Defekte der Theorie durch die Postulate wird kräftig abgewiesen:

„Dacht' ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.“

Auch Fichte und Reinhold erhalten ihr Teil:

„Ich bin Ich und setze mich selbst; und setz' ich mich selber
Als nicht gesetzt, nun gut, hab' ich im Nicht-ich gesetzt. —
Vorstellung wenigstens ist! Ein Vorgestelltes ist also;
Ein Vorstellendes auch: macht mit der Vorstellung drei. —
Damit lock' ich, Ihr Herren, noch keinen Hund aus dem Ofen.
Einen erklecklichen Satz will ich, und der auch was setzt.“

Mit dem Spottgedichte „Der Metaphysiker“ wird auch der Apriorismus getroffen: Hans Metaphysikus auf seinem hohen Turme weiß keine Antwort auf die Fragen: „Wovon ist er, worauf ist er erbaut? Wie kamst du selbst hinauf? und seine kahlen Höhen, wozu sind sie dir nütz, als in das Tal zu sehen?“ Noch derber wird das abstrakte Philosophieren in den „Weltweisen“ durchgehechelt: der Satz, an den Zeus den Ring der Welt gehängt hat, ist: „Zehn ist nicht zwölfe, und wer Metaphysik studiert, der weiß, daß wer verbrennt, nicht friert, weiß, daß das Nasse feuchtet und daß das Helle leuchtet.“ Die schlichte Pflichterfüllung und die guten Werke gehen aller moralischen Reflexion voran: „Hat Genie und Herz vollbracht, was Lock' und Descartes nie gedacht: Sogleich wird auch von diesen Die Möglichkeit bewiesen.“ Ein Glück, daß nicht der Philosoph mit seinem Denken den Weltbestand zu garantieren hat, sondern die Natur ihre Mutterpflicht übt: „Einstweilen bis den Bau der Welt Philosophie zusammenhält, Erhält sie das Getriebe durch Hunger und durch Liebe.“

Dieser derbe Realismus ist eine gesunde Reaktion gegen Aufklärung und Vernunftkritik, dabei aber wird der Dichter seinem idealen Grundzuge keineswegs untreu.

6. Gegen die Transzendentalphilosophie erhebt auch der gemütvollste der deutschen Humoristen, Jean Paul, seine Stimme, wobei sein Einspruch mehr Fichte gilt als Kant. Der Grundzug von Jean Pauls Wesen ist individualistisch und insofern hat er mit seinen Gegnern Berührungspunkte, allein sein reger Natursinn und sein reiches Gemüt bewahrten ihn vor der autonomistischen Isolierung des Subjekts. Er will nichts von den konstituierenden Erkenntnisformen und dem toten Ding an sich wissen: „Die Kantianer tragen den Raum oder Behälter in sich und mithin was darin liegt, sämtliche Natur; alles was wir von dieser haben und wissen, wird in der Produktenkarte und Bruttafel ihrer Kategorientafel ein einheimisches Gewächs unseres Ichs; wozu nun noch die ganze müßige unsichtbare Phönixasche der Dinge an sich[1])?" Er erkennt den verstiegenen Rationalismus, der in dieser Anschauung liegt: „Vernunft! diese kennt keine Geschöpfe als ihre; ihr Sehen ist nicht bloß ihr Licht . . ., sondern auch ihr Objekt, so daß ihr Auge, indem sie es zum transzendentalen Himmel aufhebt, sofort daran steht, als Gott oder Stern"[2]). Von der kritischen Leugnung der Welt sieht er ganz richtig den Grund in der Leugnung Gottes: „Wenn einer Zeit Gott untergeht, da tritt bald darauf auch die Welt ins Dunkel; der Verächter des Alls achtet nichts weiter als sich und fürchtet sich in der Nacht vor nichts weiter als seinen Geschöpfen"[3]). Die postulierte Gottesidee Kants weist er mit sinnreicher Anspielung auf die Schöpfungslehre des hl. Augustinus im Namen des religiösen wie des dichterischen Bewußtseins ab: „Dem Dichter wie den Engeln muß die Erkenntnis des Göttlichen die erste am Morgen sein und die des Geschaffenen die spätere des Abends, denn aus einem Gott kommt wohl eine Welt, aber nicht aus einer Welt ein Gott"[4]). — Die tiefe Bewurzelung des Gottesglaubens in der Seele findet er beim Kinde bezeugt: „Schliefe nicht eine ganze religiöse Metaphysik träumend schon

---

[1]) Clavis Fichtiana, §. 113. J. Pauls Sämtliche Werke 1827, Bd. XVII, S. 37. — [2]) Das. S. 41. — [3]) Josef Müller, Jean Paul und seine Bedeutung für die Gegenwart, 1894, S. 329. — [4]) Das. S. 348.

im Kinde, wie wäre ihm denn überhaupt die innere Anschauung von Unendlichkeit, Gott, Ewigkeit, Heiligkeit zu geben, da wir sie durch keine äußeren vermitteln können und nichts zu geben haben als das leere Wort, das aber nur erwecken, nicht erschaffen kann? Wie Sterbende und Ohnmächtige innere Musik hören, welche kein Außen gibt, so sind Ideen solche inneren Töne" [1]).

Dieses Bild sagt weniger als Jean Paul meint; die Ideen sind ihm Realitäten, und er baut auf sie wie Platon den Beweis für die Unsterblichkeit: Von ihr handelt das „Campanertal": „Es gibt," heißt es dort, „eine innere, in unseren Herzen hängende Geistergewalt, die mitten aus dem Gewölke der Körperwelt wie eine warme Sonne bricht, ich meine das innere Universum der Tugend, Schönheit und Wahrheit, drei innere Himmel, die weder Teile noch Ausfluß und Abdruck noch Kopie der äußeren sind. Wir staunen darum weniger über das unbegreifliche Dasein dieser transzendentalen Himmelsgaben, weil sie immer vor uns schweben und weil wir töricht wähnen, wir erschaffen sie, da wir sie doch bloß erkennen. Nach welchem Vorbild, nach welcher plastischen Natur und woraus könnten wir alle dieselbe Geisterwelt in uns hineinschaffen? Der Atheist z. B. frage sich, wie er zum Riesenideal einer Gottheit gekommen ist, die er entweder bestreitet oder verkörpert, ein Begriff, der nicht aus Vergleichungen, Größen und Graden aufgetürmt ist, weil er das Gegenteil jedes Maßes und jeder gegebenen Größe ist, — kurz der Atheist spricht dem Abbild das Urbild ab, ähnlich dem Idealisten, der das Dasein aus dem Schein, den Schall aus dem Echo, das Muster aus den Regeln deduziert, statt umgekehrt. Glaube an dich selbst, Mensch, glaube an den inneren Sinn deines Wesens und du glaubst an Gott und Unsterblichkeit" [2]).

Jean Pauls „Selina" ist dem Andenken seines Sohnes Max gewidmet, der im blühenden, hoffnungsvollen Alter dem Vater entrissen wurde: „Seinen Begräbnistag heiligte ich mir durch den

[1]) Levana, §. 38. — [2]) J. Müller, a. a. O., S. 204.

Entschluß, über die Unsterblichkeit zu schreiben; seine Asche sei mir Phönixasche!" „Ein Toter verklärt ein ganzes Leben." — So läßt er sich auch den Seelenbegriff nicht rauben; wären wir nur die Bühne der inneren Vorgänge, so „wäre die Seele gar nichts, sondern bloße Gedanken leimten sich als Krötenlaich aneinander und kröchen uns durch den Kopf und suchten — sich selbst"[1]).

Daß die Subjektivierung der natürlichen und sittlichen Welt das Subjekt keineswegs bereichert, sondern gerade entleert und aushöhlt, spricht der Humorist in sehr anschaulicher Weise aus: „Sie haben einen Lichtstoff ohne einen Gegenstand, den er erleuchtet und worauf er festsitzt, einen Strahl, der zugleich Farbe, Fläche und Sehnerv ist, der also nur das Sehen sieht, wo nichts dahinter ist, die praktische Philosophie einen Wärmestoff, der im Freien herumflattert und an nichts hängt, ein moralisch-philanthropisches Betragen des Ichs gegen sich — und so wirft dieses septembrisierende Jahrhundert alles aus dem Schiff, weswegen man eins braucht, und mutet gar den Menschen zu, für diese Schatten, dieses Nichts der Reflexion, zu dem Tugend, Ehre, Vaterland werden, das Leben zu opfern! Aber schwer wird es noch gefühlt werden, daß man der menschlichsten Liebe, die sich aus dem Zusammenleben und Zusammenhandeln bildet, das Herz ausreißen will"[2]).

Er spricht gegen das „kritische Eulengeschlecht, das Öllampen aussäuft, statt sie zu füllen", gegen das „sich selbst fressende und wiederaufweckende fichtesche Ich, gegen eine Philosophie, die das Herz zerfasert, die Gott, Unsterblichkeit und die höchsten Ideen „zerdenkt". „Das Herz, die lebendige Wurzel des Menschen, soll mir diese Transzendentalphilosophie nicht aus der Brust reißen und einen reinen Trieb der Ichheit an die Stelle setzen; ich lasse mich nicht befreien von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden[3])." —

---

[1]) J. Müller, a. a. O., S. 135. — [2]) Das. S. 127. — [3]) Das. S. 134.

In gleichem Sinne sagte Jean Paul von Hegel: „Er ist der scharfsinnigste unter den neueren Philosophen, aber doch ein dialektischer Vampyr des inneren Menschen."

Die Einöde, in welche die autonomistische Philosophie das Innere verwandelt, beschreibt er in erschütternder Weise: „Aller Enthusiasmus, der mir zugelassen ist, ist der logische, alle meine Metaphysik . . . besteht bloß in dem alten Grundsatz: Erkenne dich selber . . . Ich bin nicht bloß mein eigener Erlöser, sondern auch mein eigener Teufel, Freund Hein und Knutenmeister. Die praktische Vernunft selber — dieses heilige Schaubrod für einen hungerigen philosophischen David — setzt mich mühsam in Bewegung, weil ich doch nur für mein Ich und für niemand weiter etwas Gutes tun kann: Liebe und Bewunderung sind leer . . . Rund um mich eine weite versteinerte Menschheit; in der finsteren, unbewohnten Stille glüht keine Liebe, keine Bewunderung, kein Gebet, keine Hoffnung, kein Ziel — Ich so ganz allein, nirgends ein Pulsschlag, kein Leben, Nichts um mich und ohne mich Nichts als Nichts — Mir nur bewußt meines höheren Nichtbewußtseins — in mir den stumm, blind, verhüllt fortarbeitenden Demogorgon und ich bin es selber: so komme ich aus der Ewigkeit, so gehe ich in die Ewigkeit! Und wer hört die Klage und kennt mich jetzt? Ich. Wer hört sie und wer kennt mich nach der Ewigkeit? Ich[1])!" —

„In der Selbstvergötterung der modernen Welt," bemerkt ein neuerer Darsteller von Jean Pauls Weltanschauung, „erblickte er ein Gegenstück zum Cäsarenwahnsinn der antiken Machthaber. Daß der Fichteanismus, ernst aufgefaßt, zum Wahnsinn treibe, hat Jean Paul in seinem Schoppe-Leibgeber im „Titan" veranschaulicht. Uns schaudert, wenn wir ihn reden hören: „Das reine Ich setzt mir nach! Wer marschiert da unten so mit? Schoppe

---

[1]) Clavis Fichtiana. Schluß. W. XVII, S. 67 f. Nach J. Pauls der Dämonologie des Aberglaubens entnommenen Erklärung war der Demogorgon „ein fürchterlicher, bemooster Greis, der in dem Erdzentrum auf einer kleinen Kugel sitzt, der alles machte, selber die Götter, und den man nicht nennen durfte".

zerschlägt alle Spiegel: Gott gebe, daß Gott niemals zu sich sagt: Ich bin ich; das Universum zitterte auseinander. — Ich! du Abgrund, der im Spiegel des Gedankens tief ins Dunkle zurückläuft! Ich — du Spiegel im Spiegel, du Schauder im Schauder[1])!"

Die humoristische Charakteristik, welche Jean Paul in der Einleitung zu seiner Clavis Fichtiana von den Systemen gibt, bei denen „der Philosoph seine Rechenhaut aufspannt", um sich zu — verrechnen, kann an das horazische: Ridentem dicere verum quid vetat? erinnern. Die älteste Weise, sich zu verrechnen, ist die, „die Qualitäten zu Quantitäten zu machen, um diese Leiber und Substrate der Kräfte summieren und differenzieren zu können wie die atomistische Schule und die Enzyklopädisten taten. Der Rechner erpresset durch diese Verwandlung der Seelenlehre und Größenlehre ein mathematisches Fazit, welches dem ästhetischen gleicht, das herauskäme, wenn man ein Gedicht wöge und mäße, statt es durchzulesen." „Der zweite Weg, sich zu verrechnen, ist der, daß der Rechner die Quantität zur Qualität, den Körper zum Geiste zu destillieren und hinaufzutreiben sucht." Dies Verfahren ist zu vergleichen mit der „Bilderschrift auf alten Mundtassen, halb Buchstaben, halb Malereien, eine taschenspielerische Nachahmung der generatio aequivoca, halb atomistisch, halb dynamisch". „Das verwandte dritte, aber beste Kunststück ist, das Gold des Wirklichen dünn und breit zu schlagen, um es durchzusehen . . . Die Welten des Wirklichen (in und außer ihm), die der Philosoph durch Einschmelzung in eine Eine, unerklärliche ververwandelt, schatten sich in der Vorstellung nur als Kreise der vorigen Kugeln ab, und diese werden wieder Punkte oder Zentren in der Sprache . . . Dann fährt man fort und macht sich Begriffe aus Begriffen, bis man so weit ist, daß das ganze Universum nun mit allen seinen Kräften und Farben bloß durchsichtig als ein weites, luftiges Nicht-ich da steht — dann braucht man nur noch

---

[1]) Müller, a. a. O., S. 147.

einen Schritt, so ist auch dieses Nicht-ich vom Ich nur im Grade wie „Finsternis vom Licht“ verschieden, das Angeschaute ist die Anschauung und diese das Anschauende oder Ich — und dann ist das weite Karthago, die unendliche Stadt Gottes, zugeschnitten aus der Haut des Ich. Da wir jahrelang mit vollen Wörtern uns erinnern und phantasieren, so merken wir es nicht sogleich, wenn wir mit leeren denken; etwa wie Darwin behauptet, daß einer, der lange die gefüllte Pfeife im Munde gehabt, es im Dunkeln nicht sogleich würde innewerden, daß er sie ausgeraucht“. Die Berichtigung des letzteren Abweges gibt der Dichter in den schönen Worten: „Wie ältere Astronomen den blauen Himmel für ein Kristallgewölbe hielten und die Sonne für eine rückende Öffnung daran, durch die der Feuerhimmel lodere: so sei uns die Vernunft oder das lichte Ich nur eine lichte Ritze und Fuge am irdischen Klostergewölbe, durch welche der ferne ausgebreitete Feuerhimmel in einem sanften und vollendeten Kreise bricht und brennt!“

Der mit Jean Paul befreundete und geistig verwandte Friedrich Heinrich Jacobi gab dem, was der Humorist in seiner originellen Weise aussprach, eine gedankenmäßige, obwohl nicht eigentlich spekulative Form. Er nennt den kantischen Idealismus schlankweg Nihilismus. „Kant verflüchtigt jede objektive Realität in einen subjektiven Schein, jeden Inhalt in leere Vorstellungsform; er zerstört alle Wahrheit und verwandelt alles Erkennen in ein zielloses Spiel des Ich mit sich selbst. Auch Kants praktische Philosophie ist Nihilismus, eine unmögliche Hypothese, ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjektives Objekt, ein Gift, das den Unverständigen berauscht, den Verständigen zum Hasser der Wahrheit macht, das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringt, ihn ausdörrt zu einer kalten Mumie ohne Lust und Leben[1].“

Diese Kritik verliert nicht dadurch ihren Wert, daß Jacobi selbst in seiner „Glaubensphilosophie“ den Verneinungen Kants

[1] Nach E. Zeller, Geschichte der Philosophie in Deutschland, S. 541.

nur ein ungenügendes Positives entgegen zu setzen hatte. Wie die Aussprüche jener Dichter, bezeugt seine Polemik, daß der deutsche Geist damals trotz Aufklärung und Sturm und Drang noch die Kraft besaß, gegen das undeutsche Sublimat von englischer Skepsis und französischem Autonomismus, das Kant bot, ernst und würdig Einspruch zu erheben.

7. Von den drei Elementen, welche der Chorführer des deutschen Klassizismus, Klopstock, in seiner Gedankenwelt vereinigte: dem vaterländischen, christlichen und antiken, hatte bei seinen Nachfolgern das letztere weitaus die beiden anderen überwachsen. Allein es fehlte doch nicht an Männern, welche die ursprüngliche Richtung einzuhalten und das ganze Erbe des Meisters zu bewahren strebten. Es genügt, an die Grafen Christian und Friedrich Stolberg zu erinnern, bei welchen die Begeisterung für den Sänger der Messiade für das Schaffen ihres ganzen Lebens bestimmend war. Sie dichteten in der Jugend patriotische Lieder nach seinem Geiste und gesellten sich in ihrem Alter den Sängern der Befreiungskriege; sie ahmten die klopstockschen Oden nach und suchten seinem Epos in antikisierenden Dramen ein Gegenstück zu geben; sie bewahrten inmitten des Unglaubens die christliche Gesinnung und Friedrich war es sogar gewährt, über das sentimentale Christentum der Genossen hinauszuschreiten und den Glauben zu erfassen, der die alten echten Messiassänger, einen Prudentius, Otfried, Heliandsdichter erfüllt hatte.

Er wurde dadurch besser als andere instand gesetzt, das Törichte und Verderbliche des Zeitgeistes zu durchschauen. Er erkannte, daß dieser zum Christentum und zugleich zu den großen Alten in schneidendem Gegensatze stand, was ihn wieder auf die Verwandtschaft von Christlichem und Antikem hinwies. In seinen „Auserlesenen Gesprächen des Platon", 3 Bde. 1796 bis 1797, gibt er eine Übersetzung von platonischen Dialogen und spricht sich in der Vorrede und den Anmerkungen ablehnend über die Zeitphilosophie, zumal den Kritizismus aus. Er nennt die „Lebens- und Todesweisheit des Sokrates „eine gute Gabe" im Sinne des

Apostels[1]) und charakterisiert die Werke, aus denen wir sie kennen, mit den Worten: „Ich gestehe, daß oft, wenn ich die xenophontischen und platonischen Schriften las und lesend sie beherzigte und, sie beherzigend, mich gestärkt fühlte, daß oft, sage ich, mir zu Mute ward wie jenem, den der göttliche Sänger in Adams Gesicht vom Weltgerichte redend einführt:

„Wenn mir etwas als Wahrheit begegnete, schaut' ich ihm richtend
Und langforschend ins Antlitz und spät erst wagt' ich zu sagen:
Das ist Wahrheit! Und wenn ich in jener Irre des Wissens
Spuren, wo Gott einst wandelte, sah, so betet' ich laut an:
Das ist heiliges Land! Hier ist die Pforte des Himmels[2])."

„Ein erquickendes und frisches Wehen gehet aus diesen Schriften aus; es war das Wehen von der Frühe des Tages, dessen Morgenröte schon so lange einen kleinen Winkel des Morgenlandes mit viel hellerem Licht erfreut hatte, dessen Sonne vier Jahrhunderte nachher in vollem Glanze strahlend aufging „durch die herzliche Barmherzigkeit unseres Gottes, durch welche uns besucht hat der Aufgang aus der Höhe, auf daß er erscheine denen, die da sitzen in Finsternis und Schatten des Todes und richte unsere Füße auf den Weg des Friedens[3])."

Stolberg sieht in dem Antagonismus von Sophisten und Sokrates den Gegensatz von Aufklärern und Tieferblickenden vorgebildet. „Sokrates trug die Last, die Verfolgung, den Hohn seines göttlichen Berufes, indes die gepriesenen Weltweisen seiner Zeit in Fülle des Reichtums, den sie zugleich mit dem lautesten Beifall erwarben, des demütigen Mannes bitter spotteten und ihn hohnlächelnd einen Schwärmer nannten. Auch sein Zeitalter war im höchsten Grade egoistisch; auch in Athen wimmelte es von Aufklärern, welche viel zu tolerant waren, um nicht gegen den für Wahrheit glühenden Mann mit Wut zu eifern[4])."

Entgegen dem Autonomismus der kantischen Erkenntnislehre wird auf die bescheidene Aufgabe hingewiesen, die sich Sokrates

---

[1]) Bd. I, Vorr. S. XIV. — [2]) Klopstock, Messias XVIII, vgl. Gen. 28, 17. — [3]) Luc. 1, 78. — [4]) In den Anmerkungen zur Apologie, Bd. III, S. 71.

stellte, der nur die Wahrheit entbinden wollte und sich daher der Wehmutter verglich: „Unsere Weltweisen möchten sich durch Vergleichung mit einer Wehmutter nicht geschmeichelt fühlen; wollen wir einigen unter ihnen glauben, so entsprang die Wahrheit selbst, gleich Pallas Athene dem Haupte des Zeus in voller Rüstung aus ihrem Kopfe[1]."

Ebenfalls auf Kant zielt die Anmerkung zu einer Stelle des Gorgias: „Ich kenne Sophisten unserer Zeit, welche sich Lehrer der Vernunft nennen. Unter anderem lehren sie auch, daß es nur am Mangel der Einsicht liege, wenn nicht alle Menschen in jedem Falle untadelhaft handeln. Von den Leidenschaften scheinen sie kaum etwas gehört zu haben, halten sie wenigstens nur bei solchen für gefährlich, welche nicht von Lehrern der Vernunft dagegen gewarnt werden. Professoren der Logik und Moral sollen also Lehrer der Vernunft heißen! Meinetwegen; aber die Billigkeit wird erfordern, daß wir dann auch den Fechtmeister mit der edlen Benennung eines Lehrers des Heldenmutes ausschmücken. Jenen Lehrern der Vernunft — risum teneatis amici — muß Sokrates sehr klein erscheinen, wenn er am Ende des Gesprächs Menon sagt, die Menschen seien weder von Natur tugendhaft, noch auch könne die Tugend durch Unterricht beigebracht werden, sie werde durch göttliche Gabe den Menschen verliehen[2]." Als Prüfstein aller Forschungsergebnisse sieht Stolberg die Frage an, wie sie die Einsicht in unsere Bestimmungen und unser Handeln danach fördern: „Mehr als alle Fragen der Wissenschaft verlangen die höchsten Lebensfragen eine ernste, lange, demütige Prüfung des denkenden Menschen und der Prüfung muß die Entscheidung folgen." Über den Gegensatz der Alten und Modernen sagte er in einer Unterredung: „Die Philosophie der Heiden hatte Haltung, weil sie aus dem Sehnen nach dem Rechten hervorgegangen war; aber die Afterweisheit unserer Tage entspringt aus der Stumpfheit, Frechheit,

---

[1]) Anm. zum I. Alcib. Bd. II, S. 391. — [2]) Anm. 42, Bd. II, S. 272.

Glanzsucht . . . Das göttliche Licht wird freilich nie verlöschen, aber der Leuchter, auf dem es flammt, kann aus dem Lande, das seiner unwert ist, in ein anderes versetzt werden, wovon die Geschichte so furchtbare Beispiele zeigt[1]."

8. Die den alten und den christlichen Denkern gemeinsamen Anschauungen legt auch Stolbergs Freund und wie dieser von der durch Klopstock eröffneten Gedankenwelt ausgehend, Johann Georg Schlosser, der Schwager Goethes, † 1799, als Maßstab an die Zeitphilosophie an und zwar in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung von Platons Briefen. „Alle Philosophie", heißt es dort, „kann nur die Morgenröte zeichnen, die Sonne muß geahnt werden; diejenigen Philosophen, welche die Sonne selber malen wollen, haben sicher nur eine Theatersonne gegeben und viele haben, weil sie diese billig verachteten und hinter der Morgenröte nichts ahnten, sich begnügt, uns zu raten, lieber gar nichts mehr sehen zu wollen. Und das tue, wer mag, nur handle er alsdann nicht, als wenn er etwas sähe[2]."

Noch ausdrücklichere Erklärungen Schlossers gegen die Vernunftkritik wie die energische Absage, er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt, bestimmten Kant in dem Aufsatze: „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie", 1796, gegen Schlosser und Stolberg aufzutreten[3]. Er bezeichnet dort Platon als den Vater aller Schwärmerei in der Philosophie; was Platon bei der Erkenntnis der Dinge außer dem Namen, der Beschreibung, der Darstellung und Auffassung als fünftes fordert: das Erfassen seines Wesens, nennt Kant das fünfte Rad am Wagen. Aus Platon haben dessen neue Verehrer nur „dogmatisches oder historisches Wissen" geschöpft, welches aufblüht; die Belesenheit in Platon gehört nur zur Kultur des Geschmacks und macht nicht zum Philosophen. Er wirft den Verehrern Platons Idololatrie vor: „Die Theophanie macht aus der Idee des Platon ein Idol, welches

---

[1]) Fr. Perthes Leben II, S. 260. — [2]) Anm. zum 7. Briefe. — [3]) S. W. in chron. R. v. Hartenstein, VI, S. 465 f.

nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann; wogegen die Theologie, die von Begriffen unserer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welches uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten, von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt[1])." So begnügt sich Kant damit, den bekämpften Widersinn in schrofferen und den Widersinn weniger verschleiernden Formen zu reproduzieren; der letzte Ausspruch gibt der Selbstanbetung einen klassischen Ausdruck: die Pflichten, die wir uns auferlegen, werden heilig gesprochen, Begriffe, die wir daraus hervorspinnen, sollen ein Ideal sein und uns Anbetung abzwingen; erfüllt von der Herrlichkeit dieser ihrer Werke beugt die Vernunft ihr Knie vor sich selbst.

Schlosser erwiderte in dem „Schreiben an einen jungen Mann, der die kritische Philosophie studieren wollte" 1797 (ausgegeben 1796). Als Schüler und Verehrer der Alten zeigt sich Schlosser hier in der Hervorhebung der Unbestimmtheit, welche bei Kants Abstraktionen eintreten müßte: „Wo die Grenze weiter hinausgesetzt wird, als das Auge mit Sicherheit erkennt, da wird alles Eckige rund, alles Große klein und das Kleine verschwindet ganz[2])". Die Erzeugung durch die Erkenntnisformen des Menschen wird treffend gegeißelt: „Es ist ebenso lächerlich, einen Atlas hinzustellen, der eine Sonnenuhr trägt, als eine Mücke mit einem Weltsysteme auf dem Rücken[3])". Kants Unternehmen erinnere an das der Titanen, des Marsyas, der Arachne, welche mit Pallas im Weben wetteiferte und dafür verurteilt wurde, Spinnenwebe zu machen, „das eigentliche Bild des über Menschenphilosophie sich erhebenden Systematikers, das auch mit seinem Wortgewebe alle Weisheit, alles was schön und heilig unter den Menschen ist, zudecken und überspinnen will"[4]). Der die echte Weisheit zerstörende Charakter der Vernunftkritik wird rückhaltslos aufgewiesen: „Ehe man die Werke der Weisheit zerstören kann, muß erst der Werkmeister, die Weisheit selbst, gestürzt

---

[1]) W. VI, S. 477 Anm. — [2]) Schreiben usw., S. 52. — [3]) Das. S. 65. — [4]) Das. S. 66.

werden und darum bannte die kritische Philosophie die demütige, bescheidene Weisheit, die das Zutrauen zur höchsten Wahrscheinlichkeit, das Beruhen auf dem Zeugnisse heiliger Lehrer, die den Glauben an die christliche Religion wie einen Tempel hingestellt hatte, in welchem die menschliche Vernunft, wenn Zweifel an Zweifel sie verfolgen und martern wollen, immer eine unverletzbare Freistätte findet. Und die Hand, die diesen Tempel und seinen Baumeister zerstören will und dagegen nichts öffnen kann als ein düsteres Labyrinth fruchtloser Spekulationen, die Hand maßt sich an, Menschen leiten und Menschenglück verbreiten zu wollen [1])?"

Kant erwiderte noch einmal in dem Aufsatze: „Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktas zum ewigen Frieden in der Philosophie" 1796 [2]), ohne auf die schweren Vorwürfe Schlossers einzugehen, dem er „bloße Unkunde, vielleicht auch etwas bösen Hang zur Schikane" vorwirft und andichtet, er gebe für gewiß aus, wovon er „sich doch bewußt ist, subjektiv ungewiß zu sein", worin eine Lüge zu erkennen sei.

Schlosser veröffentlichte noch ein „Zweites Schreiben an einen jungen Mann usw." 1798, worin er beide Gegenschriften Kants abdruckte, deren Leere und Mattigkeit seine eigenen Darlegungen nur Relief geben konnten. Er erhebt nochmals Protest gegen „die verwegene und so erbettelte, erkünstelte, ersophistizierte Vernunft, mit welcher sich das Selbst zu einem Gott macht und von dem kritischen, nebelnden, aber nicht leuchtenden Sinai ihre Gesetze herunterstreut" [3]). Der Konstruktion der Welt durch die Verstandeskategorien setzt er folgenden schlagenden Syllozismus entgegen: „Ein Verstand, der ordnen, einigen, binden soll, was nicht zu ordnen, zu einigen, zu binden ist, ist Unverstand. Die durch die Dinge außer uns veranlaßten Modifikationen unseres Gemütes lassen sich nicht ordnen, wenn die Gesetze, nach welchen sie subjektiv geordnet werden müssen, nicht analog mit den Gesetzen

---

[1]) Schreiben usw., S. 111. — [2]) S. W. VI, S. 488–498. — [3]) Zweites Schreiben usw., S. 102.

sind, nach welchen jene äußeren Dinge objektiv geordnet sind: Also ist ein Verstand, der solche Modifikationen ordnen soll, ein Unverstand[1]". Die Loslösung vom Objekte, wird weiter ausgeführt, entleert auch das Subjekt: „Hart und grausam rührt sich der Menschensinn, wenn irgend eine Philosophie unter dem Scheine, die Grenzen der Vernunft zu finden, alle ihre Grenzen durchbricht . . . Nichts antwortet ihr in der ganzen Natur, und Gott und Welt wird ihr ein Gaukelspiel oder ein ödes Leeres. Da die kritische Philosophie in ihrer Theorie dem Menschen von allen Banden, die ihn an die Wirklichkeit halten sollen, nichts übrig läßt, als den Spinnefaden einer leeren Beziehung, da sie ihm in ihrer Spekulation die geordnete Natur und Gott, den Ordner, aus dem Auge rückte, so muß sie ihn auch in ihrer Moral aus der Ordnung der für ihn verlorenen Natur und des verlorenen Gottes reißen[2]."

Für die Erklärung der platonischen Texte haben Stolberg und Schlosser nichts Neues beigebracht, um zur Einbürgerung des Platonstudiums beizutragen, hatten ihre Schriften zu wenig Verbreitung, dennoch verdienen ihre Bestrebungen in Erinnerung gehalten zu werden. Sie suchen bei Platon mehr als die Verehrer des Altertums; sie gehen dem Bleibenden nach, was wir dem alten Weisen zu danken haben, und machen von seiner Weisheit in den Kämpfen der Gegenwart Anwendung. Sie reihen sich damit den Platonikern der Renaissance an, einem Ficinus, Steuchus und Cudworth und bilden so auch ein bescheidenes Glied in der Kette der philosophia perennis.

---

[1]) Zweites Schreiben usw., S. 55. — [2]) Das. S. 102.

## §. 111.

### Die Erneuerung platonischer Anschauungen.

1. Bei den Vertretern der Aufklärung und Vernunftkritik war Platon zwar nicht völlig vergessen, aber, wie zu erwarten, das Verständnis für den tiefsinnigen Denker geschwunden. Was man am ehesten von ihm brauchen konnte, war seine Unsterblichkeitslehre die den deutschen Popularphilosophen, welche dem Materialismus zu entgehen suchten, genehmer war als die christliche, da sie leichtere Abschwächungen und Umdeutungen gestattete als diese. So wurde der Dialog Phädon in Erinnerung gehalten durch Übersetzungen und Nachahmungen, von welch letzteren das Buch von Moses Mendelssohn: „Phädon oder die Unsterblichkeit der Seele" 1767, die bekannteste ist. In der Vorrede wird bemerkt: „Es gilt nicht, die Gründe anzuzeigen, die der griechische Weltweise zu seiner Zeit gehabt, die Unsterblichkeit der Seele zu glauben, sondern was ein Mann wie Sokrates, der seinen Glauben ganz auf die Vernunft gründet, in unseren Tagen nach den Bemühungen so vieler großer Köpfe für Gründe finden würde, seine Seele für unsterblich zu halten." Bezeichnend ist, daß nicht bloß die auf die religiöse Überlieferung gebauten Argumente Platons beseitigt werden, sondern auch der von der Ideenlehre hergenommene Grund, wonach unsere Seele unvergänglich ist, weil sie im Erkennen Anteil am Unvergänglichen, an der Ideenwelt hat, wegfällt; diese Anschauung überflog weit aus dem Gesichtskreis des jüdischen Aufklärers, dessen Buch übrigens für die Zeitgenossen „nicht bloß eine philosophische Lehre, sondern in Wahrheit eine religiöse Erbauung und Tröstung

war: der Briefwechsel Mendelssohns bezeugt, wie man sich von allen Seiten an ihn, den Juden, als ratgebenden Seelsorger wandte" [1]). Für seine Landsleute wurde er die Brücke zur Landeskirche; einige Berliner Juden erhielten bei dem protestantischen Probsten Teller auf die Anfrage, ob sie auf Grund der Lehre Mendelssohns in die Landeskirche aufgenommen werden könnten, eine bejahende Antwort.

Kant knüpfte seine transzendentale Dialektik an die platonische Ideenlehre an und gibt zu verstehen, daß diese damit erst zum rechten Verständnisse gebracht werde, da es nichts Ungewöhnliches sei, „durch Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äußert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete oder auch dachte" [2]). Anderwärts nennt Kant Platon den „Vater aller Schwärmerei in der Philosophie", wie es nicht anders zu erwarten ist, da die Meinung des Vernunftkritikers, daß die Ideen metaphysische Einbildungen, kosmische Illusionen seien, den Gegenpol des symmystes veri bildet.

Manches Platonische hatte sich, wenngleich verkümmert, in der Wolffschen Schule erhalten. Der von ihr durchgeführte Leibnizsche Intellektualismus mit seiner Lehre, daß das sinnliche Erkennen nur Vorstufe und Durchgangspunkt für das intellektuelle sei, steht, wenn man sie von ihrer nominalistischen Hinterlage loslöst, der platonischen Erkenntnislehre nicht so fern. Es gilt dies auch von der durch Baumgarten darauf gegründeten Ästhetik. Leibniz selbst hatte gesagt, daß die Schönheit sinnliche, d. h. verworren aufgefaßte Wahrheit oder Vollkommenheit ist, wie ja die Lust an der Musik aus einem unbewußten Zählen entspringt [3]). Baumgarten will in seiner Aesthetica zuerst 1750 eine Lehre vom Schönen als dem sinnlich erkannten Vollkommenen geben, welche der Logik, als

[1]) H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts III, 2, S. 232. — [2]) S. W. in chron. R. v. Hartenstein III, S. 257, oben §. 106, 1 a. E. — [3]) Op. phil. ed. Erdm. p. 718.

der Lehre vom intellektuellen Erkennen zur Seite treten soll[1]). Wenn bei dieser Ansicht die Objektivität des Intellegiblen, also ein idealer Inhalt, auf welchen Verstand und Sinn hingeordnet sind, anerkannt würde, so käme sie der platonischen einigermaßen nahe, abgesehen davon, daß letztere das sinnliche Erkennen minder abfällig beurteilt. Allein jene Anerkennung fehlt und so bleibt diese Ästhetik beim Vorstellen des Schönen durch das Subjekt stehen, ist bestenfalls psychologisch und entbehrt eines objektiv-idealen Fußpunktes, worauf die platonischen Betrachtungen über das Schöne durchgängig ruhen.

2. Inmitten solcher Armseligkeiten erscheint der Platonismus Winckelmanns wie eine Offenbarung aus der alten Welt. Schön sagt von ihm Schelling in seiner Rede über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur: „Winckelmann stand in erhabener Einsamkeit wie ein Gebirge; kein antwortender Laut, keine Lebensregung, kein Pulsschlag im ganzen weiten Reiche der Wissenschaft, der seinem Streben entgegenkam.“ Hettner bemerkt: „Winckelmann erscheint in seiner genialen Ursprünglichkeit wie ganz aus sich selbst herausgewachsen; das Tiefste und Eigenste seiner Richtung wird ihm nicht gegeben durch die Anregungen der Gegenwart und der nächsten Umgebung[2])“. Er würde allerdings zum Rätsel werden, wenn man seine Anschauungen nur aus Einwirkungen des heimischen Bodens ableiten wollte, allein er wurde mit 37 Jahren, 1755, nach Rom verpflanzt, und dort fand er nicht bloß antike Kunstwerke und geistvolle Künstler, sondern auch eine Lehre vom Schönen und der Kunst, die in platonischen und augustinischen Anschauungen wurzelte. Er ging mit dem Gedanken einer erklärenden Platonausgabe um, an dessen Ausführung ihn jedoch andere Studien verhinderten[3]). Man darf annehmen, die Ahnung davon, daß die echte Kunst und ihr Verständnis bei der Kirche hinterlegt sei, habe ihn zur Rückkehr zum Katholizismus mitbestimmt; daß das Verständnis der christ-

---

[1]) Vgl. Erdmann, Grundriß II², S. 196 f. — [2]) H. Hettner, a. a. O., III, 2, S. 402. — [3]) Goethe, Winckelmann, W. XXXVII, S. 95.

lichen Wahrheit ihn dazu vermocht, ist durch mehrere die Kirche herabsetzende Äußerungen in seinen Briefen ausgeschlossen, aber ebenso ist das ihm von manchen zugeschriebene Motiv, er habe sich durch jenen Schritt nur einen Wirkungskreis eröffnen wollen, durch seinen Charakter ausgeschlossen, dessen idealer Zug unmöglich mit solcher Niederträchtigkeit zusammengehen kann.

Als Platoniker zeigt sich Winckelmann in dem Verständnisse des religiösen Charakters der Kunst und der Weisheit. Er leitet jene von den priesterlichen Sängern ab, „welche uns Gegenstände heiliger Verehrung und zwar, um in dem Gemüte Ehrfurcht und Liebe zu erwecken, Bilder von höherer Natur, als die menschlichen, geben wollten“ [1]). Vor der Statue des belvederischen Apollon erneuert er in sich die Andacht von dessen ehemaligen Anbetern: „Mit Verehrung scheint sich meine Brust zu erweitern und zu erheben, wie diejenigen, welche ich wie vom Geiste der Weissagung aufgeschwellt sehe und fühle mich weggerückt nach Delos und in die lykischen Haine ... Ich lege den Begriff, welchen ich von diesem Bilde gegeben habe, zu dessen Füßen, wie die Kränze derjenigen, die das Haupt der Gottheit, welche sie krönen wollten, nicht erreichten [2])“. Er erkennt, daß an den Kunstwerken der Alten die Weisheit mitgeschaffen: „Griechenland hatte Künstler und Weltweise in einer Person und mehr als einen Metrodor [3]); die Weisheit reichte der Kunst die Hand und blies den Figuren derselben mehr als gemeine Seelen ein.“ Sie deutete aber auch dem Künstler sein Tun: „Die Weisen, welche den Ursachen des allgemeinen Schönen nachgedacht haben, da sie dasselbe in erschaffenen Dingen erforscht und bis zur Quelle des höchsten Schönen zu gelangen gesucht, haben dasselbe in die vollkommene Übereinstimmung des Geschöpfes mit dessen Absichten und der Teile unter sich und mit dem Ganzen desselben gesetzt [4])“. Diese Absichten sind die Gedanken des Schöpfers, die

---

[1]) Werke von Meier u. Schulze VII, S. 80. — [2]) Das. VI, 1, S. 260. — [3]) Metrodor war Philosoph und Maler; er begleitete um 168 v. Chr. Ämilius Paulus nach Rom als Erzieher von dessen Kindern. Plin. H. N. 35, 11, 135. — [4]) Geschichte der Kunst des Altertums, §. 22.

Bestimmung, die er dem Geschöpfe vorgezeichnet, also die Ideen. Der Schöpfer ist aber, lehrt Winckelmann, mit den christlichen Denkern, zugleich das Vorbild der Kreatur und die Schönheit dieser beruht nur auf dem Anteile, den sie an der Urschönheit in Gott hat. „Die höchste Schönheit", sagt Winckelmann in einer besonders von Schelling hervorgehobenen Stelle, „ist in Gott, und der Begriff der menschlichen Schönheit wird vollkommen, je gemäßer und übereinstimmender derselbe mit dem höchsten Wesen kann gedacht werden, welches uns der Begriff der Einheit und der Unteilbarkeit von der Materie unterscheidet. Dieser Begriff der Schönheit ist wie ein aus der Materie durchs Feuer gezogener Geist, welcher sich suchet ein Geschöpf zu zeugen nach dem Ebenbilde der in dem Verstande der Gottheit entworfenen ersten vernünftigen Kreatur. Die Formen eines solchen Bildes sind einfach und ununterbrochen und in dieser Einheit mannigfaltig und dadurch sind sie harmonisch; ebenso wie ein süßer und angenehmer Ton durch Körper hervorgebracht wird, deren Teile gleichförmig sind. Durch die Einheit und Einfalt wird alle Schönheit erhaben, so wie es durch dieselbe alles wird, was wir wirken und reden: denn was in sich groß ist, wird, mit Einfalt ausgeführt und vorgebracht, erhaben [1])."

Der durch Natur und Kunst sich ergießende Strom der Schönheit hat seine Quelle in Gott und sie gleicht auch dem „vollkommensten Wasser, aus dem Schoße der Quelle geschöpft, welches, je weniger Geschmack es hat, desto gesünder geachtet wird, weil es von allen fremden Teilen geläutert ist". Der schönen Form spricht Winckelmann die typische Allgemeinheit zu, „die Unbezeichnung", wie er es ausdrückt; die Kunst aber ist ihm „die Hervorbringung idealischer, über die Wirklichkeit erhabener Form".

Diese Leitbegriffe liegen Winckelmanns großem historischen Werke zugrunde, aber eine Ästhetik hat er darauf nicht gebaut, ja kaum auf ihre Durcharbeitung Bedacht genommen, daher es an Unklarheiten und Widersprüchen bei ihm nicht fehlt. Dieser Mangel

---

[1]) Geschichte der Kunst des Altertums, §. 21.

kommt aber gegenüber dem Verdienste des großen Mannes nicht in Betracht. Seine Werke sind der Kanal, durch den der christliche Platonismus des 17. Jahrhunderts dem deutschen Geistesleben zugeführt wird.

3. Lessing, dessen Scharfsinn in der Durcharbeitung dieser Leitbegriffe ein dankbares Feld hätte finden können, war dieser Aufgabe nicht gewachsen, weil ihm jedes Verständnis für die Religion abging. Er treibt zu sehr auf den Wogen der Zeitmeinungen, zu deren Wortführer er sich hergibt, als daß er die Weihe gehabt hätte, in die Weisheit der Alten einzudringen. Was er sich aus dem Platonismus aneignete, waren die heidnisch-phantastischen Vorstellungen von der Seelenwanderung, die er in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes" den Zeitgenossen empfiehlt. Er erinnert darin an Zwingli[1]), dem er auch darin gleicht, daß er nicht einmal, wie es die Alten taten, der Lehre von der Palingenesie ethische Folgerungen abzugewinnen weiß, da er wie jener dem starrsten Determinismus huldigt. Bei Platon wählt die Seele ihre künftige Lebensbahn und ist die Tugend Freigut, bei Zwingli und Lessing gibt es keine Freiheit. Letzterer meint, daß der Besitz der Freiheit den Menschen nur unruhig machen könne: „Zwang und Notwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, wie viel willkommener sind sie mir als das kahle Vermögen, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können; ich danke dem Schöpfer, daß ich muß, das Beste muß[2])". In Wahrheit ist dieses gemußte Beste das eben Gewollte, Begehrte, und dieser Determinismus beseitigt nur das den freien Willen anredende Gesetz, um der als Naturnotwendigkeit maskierten Willkür die Bahn zu öffnen. Wie bei Zwingli ist auch bei Lessing der letzte Grund dieser Verirrungen die monistische Gottesanschauung. Einem Manne, der sagen konnte, mit der Idee eines persönlichen Gottes verknüpfe sich ihm „eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabei werde"[3]), war die Weisheit

---

[1]) Bd. II, §. 81, 4. — [2]) Lessings Werke, X, 8. — [3]) E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie, S. 368.

der großen Alten ebenso fremd wie die des Christentums, gegen das er in allen Formen seine gehässigen Angriffe richtete[1]).

Bei Goethe fassen Winkelmannsche Anregungen besser Boden. Er zeigt ein Verständnis Platons, wie man es bei seiner sonstigen Abhängigkeit vom Zeitgeiste und bei dem Mangel eindringenderer Studien kaum erwarten sollte. In der Besprechung des Raphaelschen Wandgemäldes, die Schule von Athen, charakterisiert er den attischen Denker mit den Worten: „Platon verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaftig zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage[2])“. Hier ist zwar nicht zutreffend, was von dem „Ausfüllen mit dem eigenen Wesen“ gesagt ist, worin dem Denker ein den Alten fremder, moderner Subjektivismus zugeschrieben wird, und es ist ebenso verfehlt, von einem „Verdampfen des irdischen Wissens“ bei Platon zu reden, da ihm doch die musische Kunst und die Mathematik als Vorstufen der Dialektik gelten und die Geschichte als ein Schatzhaus der Weisheit erscheint; aber wie dankbar wir Goethe für den ganzen Ausspruch sein müssen, kann man ermessen, wenn man ihn etwa damit vergleicht, was der Kantianer Tennemann in seiner Geschichte der Philosophie oder in seiner Darstellung des platonischen Systems vorbringt.

Die Aphorismen Goethes, von sehr ungleichem Werte, da sie bald vom Zeitgeiste eingegeben, bald tieferer Intuition entsprossen

---

[1]) Vgl. P. Haffner, Eine Studie über G. E. Lessing, Köln 1878. — [2]) Werke. Aus letzter Hand LIII, S. 84.

sind, enthalten manchen platonischen oder Platons würdigen Gedanken. Mit wenigem viel sagt der Ausspruch: „Die Weisheit ist nur in der Wahrheit“[1]) und der andere: „Das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten[2])“. Die Erkenntnis desselben entstammt nicht dem Klügeln und dem allerneusten Besserwissen: „Das Wahre ist schon längst gefunden, hat edle Geisterschaar verbunden, das alte Wahre, faßt es an[3])“. Das Wahre gilt Goethe als eine ideale Macht, bald Gestalt gewinnend, bald als übergreifendes Element wirkend: „Es ist nicht immer notwendig, daß das Wahre sich verkörpere; schon genug, wenn es geistig umherschwebt und Übereinstimmung bewirkt, wenn es wie Glockenton ernst-freudig durch die Lüfte wogt[4])“. Er verhehlt sich nicht, daß seine Zeit Grund hat zu der Scheu, der Wahrheit ins Gesicht zu sehen: „Das Wahre ist eine Fackel, aber eine ungeheure; deswegen suchen wir alle nur blinzelnd so daran vorbeizukommen, in Furcht, sogar uns zu verbrennen[5])“. Wie das Wahre des Geistes Halt ist, so das Gute der Halt des Willens; ganze Bände seichter Moralphilosophie wiegt der Ausspruch auf, den Goethe gegen den Orientalisten Nickel tat: „Der Mensch, der einer guten Sache dient, wohnt in einer festen Burg.“

Die Ideen lagen dem Dichter am nächsten als die Quelle des poetischen Schaffens. Er läßt Tasso sprechen: „Mit meinen Augen hab' ich es gesehen, das Urbild jeder Tugend, jeder Schöne; Was ich nach ihm gebildet, das wird bleiben: Es sind nicht Schatten, die der Wahn erzeugte, Ich weiß es, sie sind ewig, denn sie sind[6])“. Diese Gebilde sind ein Stück des Innern, aber erst durch die Darangabe desselben an die Urbilder werden jene erzeugt: „Was der Mensch leisten soll, muß sich als ein zweites Selbst von ihm ablösen, und könnte das möglich sein, wäre sein erstes Selbst nicht ganz davon durchdrungen[7])?“ Was der Künstler ergreift, ist die

---

[1]) W. XLIX, S. 42. — [2]) Das. S. 101. — [3]) In dem Gedichte Vermächtnis, Bd. XXII, S. 261. — [4]) W. XLIX, S. 23. — [5]) Das. S. 56. — [6]) W. XXI, S. 50. — [7]) T. Tasso II, 1, a. E.

Wahrheit als Schönheit und ihre Gestaltung ist ein Gottesdienst: „Wie Natur im Vielgebilde Einen Gott nur offenbart, So im weiten Kunstgefilde Webt ein Sinn der ew'gen Art; Dieses ist der Sinn der Wahrheit, Der sich nur mit Schönem schmückt Und getrost der höchsten Klarheit Hellsten Tags entgegenblickt... Tausendfach und schön entfließe Form aus Formen deiner Hand, Und im Menschenbild genieße, daß ein Gott sich hergewandt. Welch ein Werkzeug ihr gebrauchet, Stellet euch als Brüder dar, Und gesangweis flammt und rauchet Opfersäule vom Altar[1]."

4. Den Ideen in der Natur ging Goethe nicht bloß dichtend, sondern auch forschend nach. Seine Theorie von der Urpflanze, welche allen Gebilden des Pflanzenreiches zugrunde liegt, beruht auf einer platonischen Intuition; sie geht dahin, daß die Natur erst das Allgemeine der Pflanze gestaltet, dann das der Gattung, der Art der Familie und schließlich dem Individuum Angehörige.

„Alle Gestalten sind ähnlich und keine gleichet der andern,
Und so deutet das Chor auf ein geheimes Gesetz,
Auf ein heiliges Rätsel...
Einfach schlief in dem Samen die Kraft; ein beginnendes Vorbild
Lag verschlossen in sich unter die Hülle gebeugt...
Rings im Kreise stellet sich dann gezählet und ohne
Zahl das kleinere Blatt neben dem ähnlichen hin...
Also prangt die Natur in hoher voller Erscheinung
Und sie zeiget gereiht Glieder an Glieder gestuft...
Und hier schließt die Natur den Ring der ewigen Kräfte,
Doch ein neuer sogleich fasset den vorigen an,
Daß die Kette sich fort durch alle Zeiten verlänge
Und das Ganze belebt sowie das Einzelne sei[2]."

Im Einzelnen wird die Vollkommenheit sichtbar und insofern bezeichnet es den Höhepunkt und die Auswirkung eines vorangelegten Ideals, so daß die Idee auf das Einzelne wie auf das Allgemeine geht. Die vorbildgebenden Ideen, an denen die Fülle der Wesen

---

[1]) Aus dem „Künstlerlied". — [2]) Aus der „Metamorphose der Pflanzen" III, S. 92. Von Einfluß auf Goethes Theorie war die Schrift von C. F. Wolff: „Theorie der Generation". Berlin 1764.

hängt, sind zugleich Gesetze: „Das Sein ist ewig, denn Gesetze Bewahren die lebendigen Schätze, Aus welchen sich das All geschmückt [1].“ An einem solchen Gesetze hat auch der Mensch Anteil und darum Anteil an der Unvergänglichkeit: „Nach dem Gesetz, wonach du angetreten, So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn, So sagten schon Sibyllen und Propheten; Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“ Das Gesetz stellt die Willkür stille, und macht uns „scheinfrei“, aber die Hoffnung entriegelt die Felsenpforte: sie erhebt uns beflügelt, „sie schwärmt durch alle Zonen, Ein Flügelschlag — und hinter uns Äonen“ [2]. —

Eine Anerkennung des Real-allgemeinen und hohe sozialpolitische Weisheit enthält ein denkwürdiger Ausspruch des Dichters über das Wesen des Volkes. „Wir brauchen in unserer Sprache ein Wort, das wie Kindheit sich zu Kind verhält, so das Verhältnis Volkheit zum Volke ausdrückt. Der Erzieher muß die Kindheit hören, nicht das Kind, der Gesetzgeber und Regent die Volkheit, nicht das Volk. Jene spricht immer dasselbe aus, ist vernünftig, verständig, rein und wahr; dieses weiß niemals vor lauter Wollen, was es will, und in diesem Sinne kann und soll das Gesetz der allgemein ausgesprochene Wille der Volkheit sein, ein Wille, den die Menge niemals ausspricht, den aber der Verständige vernimmt, den der Vernünftige zu befriedigen weiß und der Gute gern befriedigt [3].“ Die Gelehrten beschämend, erschließt der Dichter auch Platons Erkenntnislehre. Mit sichtlicher Beziehung auf die herrliche Stelle in der Politeia über das Licht als „das edle Joch“, der Sichtbarkeit und Sehvermögen zusammenhält [4], sagt Goethe in der „Farbenlehre“: „Es bildet sich das Auge am Lichte fürs Licht, damit das innere Licht dem äußeren entgegentrete. Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer wiederholte, nur vom Gleichen werde Gleiches erkannt, wie

[1]) Aus dem „Vermächtnis“ W. XXII, S. 261. — [2]) Urworte, Orphisch III, S. 101. — [3]) W. XL, S. 116. — [4]) Rep. VI, p. 507 sq. Bd. I, §. 29, 4.

auch der Worte eines alten Mystikers, die wir in deutschen Reimen folgendermaßen ausdrücken möchten: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnten wir das Licht erblicken? Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, Wie könnt' uns Göttliches entzücken?" — Jene unmittelbare Verwandtschaft des Lichtes und des Auges wird niemand leugnen, aber sich beide zugleich als eins und dasselbe zu denken, hat mehr Schwierigkeit [1])".

Die Lehre von der species sensibilis, welche die platonische Intuition ausgestaltet, konnte Goethe nicht bekannt sein, da sie unter dem Schutte der verfehlten Erkenntnistheorien vergraben lag; es ist aber ein schönes Zeugnis für den Tiefsinn des Dichters, daß er bis zu ihrer Schwelle vordringt. Der Gedanke einer Hinordnung des erkennenden Geistes und der Erkenntnisinhalte aufeinander kehrt bei Goethe öfter wieder. Er findet in begabten Menschen „das Bedürfnis zu allem, was die Natur in sie gelegt hat, auch in der äußeren Welt die antwortenden Gegenbilder zu suchen und dadurch das Innere völlig zum Ganzen und Gewissen zu steigern" [2]).

Leider bringt sich Goethe durch den pantheistischen Zug seines Denkens und Empfindens um den Vollertrag solcher Intuitionen. Die Ideen verschwimmen ihm leicht zur monistisch gefaßten Einheit: „Die Idee ist ewig und einzig; daß wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee. Begriffe sprechen wir aus, und insofern ist die Idee selbst ein Begriff [3])." Hier fallen Sein und Denken wieder ganz auseinander: der Idee als dem All-einen steht die in Worten ausgedrückte Begriffswelt gegenüber; die Ansicht wird zugleich monistisch und nominalistisch. — Doch finden sich auch Aussprüche, welche die Notwendigkeit von Mittelgliedern anerkennen: „Man kann den Idealisten alter und neuer Zeit nicht verargen, wenn sie so lebhaft auf Beherzigung des

[1]) Farbenlehre, Vorrede, W. LII, S. 5; mit dem alten Mystiker ist Plotin gemeint. — [2]) Über Winckelmann W. XXXVII, S. 18. — [3]) W. XLIX, S. 85.

Einen dringen, woher alles entspringt und worauf alles wieder zurückzuführen wäre. Denn freilich ist das belebende und ordnende Prinzip in der Erscheinung dergestalt bedrängt, daß es sich kaum zu retten weiß. Allein wir verkürzen uns an der anderen Seite wieder, wenn wir das Formende und die höhere Form selbst in eine vor unserem äußeren und inneren Sinne verschwindenden Einheit zurückdrängen[1])." Ganz ebenso hatte Platon seine Zeitgenossen gewarnt, sich in dem Gegensatze des Einen und Vielen hin- und herzuwerfen, da es vielmehr auf das Erfassen der *μέσα*, Mittelglieder, ankomme[2]).

Mit der monistischen Mystik hatte sich Goethe viel beschäftigt und daran jenen pantheistischen Hang genährt, doch bewahrte ihn der realistische Zug seines Wesens vor dem Versinken in jene Einseitigkeit. Er erkannte aber auch deren spekulative Unvollkommenheit: „Was tut der Mystiker anders, als daß er sich an den Problemen vorbeischleicht oder sie, wenn es sich tun läßt, weiterschiebt[3])?" Das das Ende dieser Mystik das Nichts ist, erkannte er sehr wohl: „Es bleibt zuletzt das so tröstliche als untröstliche Zero übrig." Die ältere Mystik stellt er höher als die seiner Zeit: „Neuere Mystik drückt im Vergleich zur alten eine charakter- und talentlose Sehnsucht aus[4])." In die christliche Mystik ist er nie eingedrungen, weshalb ihm auch der Schlüssel zur antiken, also auch zur platonischen und deren Korrektiv fehlte. Er konnte wie Lessing an dem heidnisch-phantastischen Beiwerke Geschmack gewinnen; es ist ein arger Absturz von der spekulativen Höhe, wenn er eine seiner Geliebten — „gezählet und ohne Zahl" — allen Ernstes ansingt: „Ach du warst in abgelebten Zeiten Meine Schwester oder meine Frau[5])."

---

[1]) W. XLIX, S. 106. — [2]) Plat. Phil., p. 16 sq. Bd. I, §. 26, 1. — [3]) W. VI, S. 68. — [4]) Das. S. 85. — [5]) E. M. Arndt berichtet in seinen „Wanderungen" 1858, S. 232, der Großherzog von Weimar habe erzählt, „der weichschalige Goethe" hätte sich eingebildet, seine eigene Persönlichkeit werde nach seinem Tode „durch alle möglichen weiblichen Naturen den Durchgang machen".

5. Daß die Worte Idee, Ideal, Idealismus bei uns wieder ihren vollen Klang erhalten haben, ist vorzugsweise Schillers Verdienst, und insofern hat er auch der Würdigung Platons vorgearbeitet. Man konnte nicht mehr, wie es die Aufklärung getan, Platons Ideen als Ausgeburten der Schwärmerei und Verstiegenheit schelten, seit Schiller „von den heiteren Regionen, wo die reinen Formen wohnen", von der „in des Lichtes Fluren göttlich unter Göttern wandelnden Gestalt", von den Pfaden, die aus der Sinne Schranken zur Unendlichkeit führen, von den Gütern, deren Besitz dem Gesetze der Zeit entrückt, gesungen hatte [1]). Er schöpfte seine Kenntnis Platons aus der ungenügenden Tennemannschen Darstellung, aber die poetische Intuition trat ergänzend hinzu. Man könnte erwarten, daß der transzendente Zug von Schillers Dichten und Trachten ihn mit Platon in noch nähere Berührung bringen mußte als sie Goethe gefunden; allein dies ist darum nicht der Fall, weil bei Schiller die Naturansicht und das Ideal voneinander abgekehrt sind. Er hielt die mechanische Naturansicht, in die ihn seine medizinischen Studien eingeführt hatten, für die der neuen Zeit unabweisbare und glaubte die ideale nur durch Zurückversetzung in die antike Welt erneuen zu können. Er spricht dies in den „Göttern Griechenlands" aus, worin er die ideale Naturauffassung der Alten, nicht, wie man meint, der christlichen, sondern der deistisch-mechanischen, entgegensetzt. Der Dichter verzweifelt daran, daß die auf das Gesetz der Schwere zurückgeführte, seelenlos umtreibende Natur je wieder eingeweihten Blicken ihren höheren Adel, die Gottesspur, zeigen werde. So mußte ihm der platonische Demiurg nur als Erbe der mythischen Götter und als mit diesen für alle Zeit entthront erscheinen. Dieser Kleinmut seines Idealismus erklärt sich aus seiner Unbekanntschaft mit der christlichen Weltanschauung, welche den Mythus ablehnt, aber doch in der Kreatur die imagines und vestigia Dei erblickt.

---

[1]) In dem Gedichte „Das Reich der Schatten" 1795, später „Das Ideal und das Leben" überschrieben.

Bei der Preisgebung der idealen Naturansicht nahm Schillers auf Gestalten und Handeln angelegter Geist mit verdoppeltem Drange die Verkörperung des Ideals in diesen Gebieten in Angriff und so erwuchsen seine Anschauungen über die Aufgabe der Kunst, welche in ihrer Verstiegenheit zu den platonischen in Gegensatz treten. Die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts" 1795 zeigen Anklänge an Platon, stehen aber auch unter dem Einflusse Fichtes und zwar der „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten". „Jeder individuelle Mensch", heißt es dort im vierten Briefe, „trägt der Anlage nach einen reinen, idealischen Menschen in sich, mit dessen unveränderlicher Einheit in allen seinen Abwechslungen übereinzustimmen die große Aufgabe seines Daseins ist. Dieser reine Mensch wird repräsentiert durch den Staat, die objektive und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjekte zu vereinigen trachtet. Nun lassen sich aber zwei verschiedene Arten denken, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffen, mithin ebensoviele, wie der Staat in den Individuen sich behaupten kann: entweder dadurch, daß der reine Mensch den empirischen unterdrückt, daß der Staat die Individuen aufhebt, oder dadurch, daß das Individuum Staat wird, daß der Mensch in der Zeit zum Menschen in der Idee sich veredelt." Mit jenem unterdrückenden Staate kann Schiller nur den platonischen meinen; er selbst gibt dem veredelnden den Vorzug, den Platon in Wahrheit auch kannte. Schiller überträgt nun die Veredlung der Bürger nicht, wie man erwarten sollte, dem Staatsweisen, sondern dem Künstler, den er im neunten Briefe mit Reminiszenzen an den platonischen Phädros charakterisiert: „Der Künstler wird die Form, jenseits aller Zeit, von der absoluten unwandelbaren Einheit seines Wesens entlehnen; hier in dem reinen Äther seiner dämonischen Natur rinnt die Quelle der Schönheit herab." Der Künstler soll aufwärts blicken nach seiner Würde und dem Gesetze; er überlasse dem Verstande die Sphäre des Wirklichen und strebe „aus dem Bunde des Möglichen mit dem Notwendigen das Ideal zu erzeugen; dieses präge er aus in Täuschung und

Wahrheit, präge es in die Spiele seiner Einbildungskraft und in den Ernst seiner Taten, präge es aus in allen sinnlichen und geistigen Formen und werfe es schweigend in die unendliche Zeit".

Bei Platon arbeitet der Künstler im Scheine des Scheines, um dadurch zu dem Seienden zu leiten, das der Schein abbildet: zu der idealen Güterwelt; bei Schiller soll er die Idealwelt schaffen, und es bleibt fraglich, ob er dabei an einer intellegiblen Wirklichkeit einen Rückhalt hat. Im Verlaufe der Darstellung heißt es, der Mensch solle sich durch den Formtrieb, also den idealen Zug, verewigen, sich allgemein und notwendig und damit frei machen, aber es bleibt dunkel, ob er am Ewigen und für das Ewige diese Vorzüge zu erringen habe, was bei Platon der Grundgedanke der Ethik ist. Den Formtrieb setzt Schiller dem sinnlichen Triebe entgegen und denkt beide im Spieltriebe, der das Schöne erzeugt, verbunden; der Mensch soll alles Innere veräußern und alles Äußere formen; im Spiele der Kunst verschwindet der Zwang der Sinnlichkeit, aber auch der der Vernunft. Auf diese Auffassung wurde Schiller durch die Reaktion gegen den kantischen Rigorismus geführt und insofern hat sie ihre Berechtigung, aber sie vermag Kant nicht zu berichtigen, weil sie nur den Autonomismus des Künstlers an die Stelle jenes des Tugendhelden setzt. Der Gedanke, daß vor allem Gestalten ein Aufnehmen des Vorbildes, eine Erfüllung mit einem uns gegebenen, nicht von uns gemachten Ideale stattfinden müsse, war jener Generation fremd; sie kannte so wenig ein *μέγιστον μάθημα*, wie den Heilsinhalt des *κήρυγμα* und blieb so an der Pforte des echten Idealismus stehen. Obwohl nicht Dichter und Ästhetiker, hatte Thomassin weit tiefer in das Wesen des Schönen eingeblickt und war Platon näher geblieben als Schiller, wenn er das Schöne das „Morgenrot des Guten" nennt und von seinem Einstrahlen in die Natur und den Künstlergeist spricht [1]).

6. Von bestimmendem Einflusse war Platon auf Schleiermachers Entwickelung. Dieser berichtet davon: „Es gibt keinen

[1]) Oben §. 91, 3.

Schriftsteller, der so auf mich gewirkt und mich so in das Allerheiligste nicht nur der Philosophie, sondern auch des Menschen überhaupt eingeweiht hätte, als dieser göttliche Mann[1])." Doch macht sich dieser Einfluß in seinen metaphysischen Anschauungen weniger geltend, dagegen wirkte in seiner Ethik, besonders bei der von ihm vorgenommenen Erneuerung des Güterbegriffes[2]) Platonisches mit. In den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" 1803 hat Schleiermacher dankenswerte Erörterungen über die Ethik Platons niedergelegt. Er rühmt diesen, daß er den Güterbegriff am reinsten und vollständigsten behandle. „Er dachte sich die Gottähnlichkeit des Menschen als das höchste Gut, das so wie alles Seiende ein Abbild ist und eine Darstellung des göttlichen Wesens, so auch der Mensch zuerst zwar innerlich sich selbst, dann aber auch äußerlich, was von der Welt seiner Gewalt übergeben ist, den Ideen gemäß gestalten solle und so überall das Sittliche darstellen. Hier also tritt das unterscheidende Merkmal des Begriffes [der Güter] deutlich heraus und die Beziehung desselben sondert sich ab von der Tat sowohl als von der Gesinnung. Und wer kann beurteilen, wie weit dieses ist ausgeführt gewesen in seinen Gedanken und wieviel wir davon erblicken würden, wenn wir jenes große Werk ganz vor uns hätten, welches das göttliche Wesen, wiewohl des Neides unfähig, entweder ihm auszuführen, oder uns zu besitzen, nicht erlaubt hat[3])?"

Daß jener platonische Güterbegriff bei den Vätern und Scholastikern eine Ausbildung und Erhöhung gefunden, die uns wegen des Verlustes platonischer Schriften trösten kann, und daß gerade das Verhältnis von Tat und Gesinnung, Innerem und Äußerem der sorgfältigsten Feststellung unterzogen worden[4]), kam Schleiermacher, bei seiner Beiseitesetzung der christlichen Moral, nicht in den Sinn, wie er auch bei seiner Befangenheit in Spinoza das theistische Element Platons nicht vollkommen würdigen konnte.

---

[1]) W. Dilthey, Leben Schleiermachers 1870. — [2]) Oben §. 109, 3. — [3]) Grundlinien, Buch II, Abschnitt 1, a. E., S. 24; vgl. oben §. 93, 6. — [4]) Bd. II, §. 73, 1.

Als Platonkenner zeigt er sich in den Bemerkungen über die heuristische Methode des platonischen Sokrates, „welche, bei der Bestimmung jedes Einzelnen von einer skeptischen Aufstellung anhebend, durch vermittelnde Punkte jedesmal die Prinzipien und das Einzelne zugleich darstellt und wie durch einen elektrischen Schlag vereinigt ... So wird der Wissenschaft in allen ihren Teilen der höchste Grad des Lebens gesichert; denn die innere Kraft derselben wird auf diese Art allgegenwärtig gefühlt und erscheint immer jung und neu in jedem Teile der Darstellung ... Hieran ist aber nur demjenigen gelegen, der nicht nur die einzelne Wissenschaft als ein organisches Ganze hervorbringen will, in welchem alle Teile sich gleichzeitig und verhältnismäßig bilden, sondern auch jede einzelne Wissenschaft nur als einen Teil des Ganzen betrachtet, welcher ebenfalls den übrigen voreilen weder darf noch kann [1])." Auch hier hätte Schleiermacher bei Bekanntschaft mit der christlichen Wissenschaftslehre, welche die Idee der organischen Einheit aller Erkenntnis weit über die platonischen Andeutungen hinausführt [2]), tieferen Einblick in die Sache gewonnen. — Durch seine Übersetzungen platonischer Dialoge und Abhandlungen über die ältesten griechischen Denker hat sich Schleiermacher ein bleibendes Verdienst um das Platonstudium erworben.

Bei seinen spekulativen Wanderfahrten ist Schelling mehr als einmal bei Platon eingekehrt und bei seinem großen Einflusse auf die Zeitgenossen hat er mehr zur Wiederbelebnng platonischer Studien gewirkt als andere gründlichere Kenner [3]), aber das Gedankengewoge Schellings ist zu unruhig, als daß es die Weisheit der Ideenlehre spiegeln könnte. Doch regte er andere zu besonnenerer Forschung an; durch schellingsche Anschauungen ist der berühmte Philologe August Böckh bestimmt, welcher der pythagoreischen und platonischen Philosophie reges Interesse zuwandte und richtig deren Bewurzelung im Glauben erkannte. „Der philosophische Trieb

---

[1]) Bd. II, Anhang, S. 478. — [2]) Bd. II, §. 72. — [3]) Oben §. 109, 2.

ist in der religiösen Begeisterung enthalten, wie dies Platon in der Idde des ἔρως φιλόσοφος ausdrückt. Philosophie ist die zur Klarheit des Verstandes erhobene Mythologie; sie hat immer die Übereinstimmung der Vernunft in der Natur und [der Vernunft] im Geiste auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen gesucht und die Idee der Gottheit, worin der Mythus die Erklärung aller Wunder findet, ist das höchste Problem aller Philosophie geblieben[1])." Hier ist zwar die Höhe des platonischen Eros nicht erreicht, da die Vorstellung noch die rationalistische ist, daß der Mensch sich den Mythus macht, während er bei Platon das Realgöttliche darin ergreift, aber die Armseligkeiten der Aufklärung und Vernunftkritik, die Religion der schlauen Priesterschaften und die Einkleidung der Moral in „statutarische" Formen liegen doch hinter uns.

Von Platons Stellung in der antiken Gedankenbildung sagt Böckh: „In ihm ist alle frühere Urphilosophie wie in einen Knoten zusammengeschlungen, aus dem alle späteren Systeme sich Zug für Zug sichtlich herauswirren; in ihm haben sich die treibenden Wurzeln und Zweige der früheren Philosophie zur Blüte potenziert, aus der die spätere Frucht langsam heranreift[2])."

Hegels Verdienst ist es, den Neuplatonismus in Erinnerung gebracht und von ihm aus die Deutung der altplatonischen Lehre versucht zu haben. Jene Lehre betrachtet er als den Abschluß der griechischen Philosophie, die, bis Sokrates im Objekte, bei Sokrates im Subjekte befangen, in Platon den objektiven Gedanken, die Idee, erreichte, in der römischen Welt aber wieder in Gegensätze auseinander trat, die nun im Neuplatonismus „in die göttliche Gedankenwelt zurückgenommen wurden". In ihm sind alle früheren Systeme ausgelöscht[3]); in der Dialektik des Proklos erhält die platonische erst ihre positive Bedeutung. In den Begriffskonstruk-

---

[1]) Enzyklopädie u. Methode der Phil., herausg. von Bratuschek 1877, S. 558; vgl. unten §. 116. — [2]) Das. S. 558; vgl. Bratuschek, A. Böckh als Platoniker, Philos. Monatshefte v. Bergmann I, 4, S. 257—349. — [3]) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie 1836, III, S. 35.

tionen des Proklos findet er großen Tiefsinn und verweilt bei der Darlegung von dessen System; hier macht sich die innere Verwandtschaft des hegelschen und des neuplatonischen Monismus geltend[1]). Dem mystischen Elemente Platons kann Hegel einigermaßen mehr gerecht werden als seine Vorgänger, aber für das theistisch-gesetzhafte fehlt ihm wie diesen die Handhabe.

7. Wie schon Stolberg und Schlosser getan, machte Friedrich Heinrich Jacobi den Platonismus zum Fußpunkte der Polemik gegen Kant und führte die rhapsodischen Andeutungen jener nicht ohne Glück zu einer Kritik der Kritik weiter. „Der ganze Zweck der kritischen Philosophie", heißt es bei ihm, „enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit durch Unendlichkeit bestimmen, ausgehen vom Unbegrenzten und durch dasselbe zugleich die Grenze entstehen lassen. Der Verstand soll dies Geschäft vornehmen, soll als produktive Einbildungskraft das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen und gelangt mit seinem Bemühen nicht ans Ziel, weil er nach seinem Wesen nicht begrenzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit der Philosophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit. Die Philosophie muß mit Platon anfangen von Maß, Zahl, überhaupt vom Bestimmten — siehe den Philebus —; nur das Bestimmte kann bestimmend werden für ein Unbestimmtes, die Sinnlichkeit bestimmt nicht, auch nicht der Verstand, das Prinzip des Individuums liegt außer ihnen. In diesem Prinzip ist gegeben das Geheimnis des Mannigfaltigen und Einen in unzertrennlicher Verbindung, das Sein, die Realität, die Substanz . . . In der Individuation liegt das tiefe Geheimnis des unauflöslichen Zusammenhanges der Einheit und der Mannigfaltigkeit, der Gestalt und der Sache. Alles Philosophieren ist ein Bestreben, hinter die Gestalt der Sache, d. i. zur Sache selbst zu kommen. Der Mensch hat das Vermögen der Antithesis, Synthesis und Analysis, weil er

---

[1]) Oben §. 108, 4 u. 5.

ein Individuum ist von Gottes Gnaden... Wird diese Urgemeinschaft aufgehoben und auf der logischen Folter isoliert, so ist alles Leben, aller Bestand, alles Sein verschwunden [1])."

Treffend charakterisiert er Platons Gegensatz gegen den Nominalismus der alten Sophisten, der wie jener der modernen dem Monismus nahestehe. „Platon, als Dualist, setzt sich den Sophisten, als folgerechten Antidualisten, überall entgegen. Er zeigt, daß denen, welche behaupten, nur Eins sei, bei einer schärferen Untersuchung auch dieses Eine selbst verschwinden und daß ihnen zuletzt überall kein Seiendes, durchaus gar keine Wahrheit übrig bleibe. Da nun der Sophist dieses eingestehe, so sei er allein bündiger All-einheitslehrer. Er hat „abgesondert Alles von Allem und damit jede Verschiedenheit vertilgt"; es bleiben ihm übrig „Namen von Namen, gesprochene Schattenbilder", Eines und Keines, Alles und Nichts... Die platonische Lehre ist nicht entfernter vom Materialismus als sie vom Idealismus ist; sie behauptet die Wirklichkeit der Sinnenwelt, ihre Objektivität, behauptet die Wirklichkeit der höchsten Ursache, die Wahrheit der Ideen des Guten und Schönen, scheidet das Übernatürliche von dem Natürlichen, das Entstandene von dem Unentstandenen, das Weltall von seinem Urheber; das heißt: sie ist entschieden dualistisch und theistisch [2])."

Damit erst kommt der Zug des Platonismus zur Geltung, den dessen pantheistisch gestimmten Verehrer nicht zu würdigen vermögen. Von hier hätte sich der Zugang zu den Platonikern der Renaissance geöffnet und die Handhabe geboten, die platonische Tradition wieder aufzunehmen. Eine geschichtliche Arbeit, welche auf platonischen Anschauungen beruht, ist Friedrich Schlegels „Geschichte der alten und neuen Literatur" 1815, das erste Unternehmen einer vergleichenden Literaturgeschichte [3]).

---

[1]) Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen. F. H. Jacobis Werke 1816, III, S. 175 f.; das. S. 211 wird der Begriff des Maßes auf Grund platonischer und biblischer Stellen gegen den Kritizismus geltend gemacht. — [2]) Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung W. III, S. 458 f. — [3]) Vgl. unten § 115, 4.

Das Aufleben des sophistischen Autonomismus in unserer Zeit weist uns nachdrücklich auf die Weltstellung des attischen Weisen hin, der auch für uns gearbeitet hat. „Die ganze Scheinweisheit und Scheinkunst (des Gorgias) überwand Sokrates oder vielmehr sein Schüler Platon; er hat für alle Zeiten den hohlen Rhetor und brutalen Übermenschen entlarvt und vernichtet" [1]).

[1]) Diels, In den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1902, S. 237.

## §. 112.

### Die Erneuerung aristotelischer Anschauungen.

1. Zu Aristoteles hat die Zeit der Verflachung und Auflösung kein inneres Verhältnis; man nützt seine unentbehrlichen Gaben ohne Verständnis ihres Wertes. Die Logik mußte man bestehen lassen, obwohl der vorgeschrittene Nominalismus der Zeit strenggenommen ihre Berechtigung hätte in Frage ziehen müssen, da er die realistische Unterscheidung des Denkinhaltes und des Denkaktes nicht zugeben kann. Völlig schließen sich Logik und Vernunftkritik aus, und Kant hätte zu allererst gegen die Logik seine Angriffe richten müssen[1]); allein er zieht es vor, sie auf seine Seite zu bringen und der aristotelischen die transzendentale als Ergänzung beizufügen; Aristoteles räumt er aber ein, daß seit ihm die Logik keinen Schritt vorwärts und keinen rückwärts getan habe[2]).

Die Poetik blieb ebenfalls in Ehren. Der französische Ästhetiker Ch. Batteux fußt noch auf guten aristotelischen Traditionen, wenn er lehrt, daß die Kunst die Nachahmung der schönen Natur sei, schön aber das, was mit seiner eigenen Natur sowie mit der unserigen übereinkomme[3]). Die mit Lessing anhebende deutsche Kunstkritik unterschätzte Batteux, da ihre subjektiv gerichtete Anschauungsweise an seinen Naturbegriff nicht heranreichte. Doch wußte Lessing Aristoteles einigermaßen zu würdigen und regte durch

---

[1]) Oben §. 106, 6. — [2]) Vorrede zur 2. Ausg. d. Kr. d. r. V. W. III, S. 13. — [3]) Charles Batteux, Les beaux-arts réduits à un même principe. Par. 1746; vgl. oben §. 90, 5. Über ihn handelt lehrreich Frh. v. Danckelmann: Ch. Batteux, sein Leben und sein Lehrgebäude, Berlin 1902.

die Erörterungen in der Hamburger Dramaturgie zum Studium von dessen Poetik an; er erkannte auch, daß die Poetik nur aus der Ethik verstanden werden könne, so daß auch diese ins Licht gerückt wurde. Den weiteren Schritt, beide aus Aristoteles' Prinzipienlehre zu deuten, tat Lessing freilich nicht; wie fremd ihm diese blieb, zeigt seine Erklärung des „allgemeinen Charakters", den Aristoteles für die Personen des Dramas fordert. Lessing meint, man könne darunter weder einen solchen verstehen, „in welchem man, was man an mehreren Individuen bemerkt hat, zusammennimmt, was aber einen überladenen Charakter, mehr die personifizierte Idee eines Charakters als eine charakterisierte Person ergeben würde"; oder man könnte den allgemeinen Charakter als gewöhnlichen fassen, als einen Durchschnitt oder mittlere Proportion und dies letztere sei wohl die Meinung des Aristoteles [1]). Als ob dieser das Allgemeine durch Summierung des Einzelnen entstanden dächte und nicht als Ausdruck der den Einzelnen vorausgehenden Form und Natur, die der Dichter vor ihrer Differenzierung zu ergreifen und darzustellen hat. Lessing verhehlt sich das Unbefriedigende seiner Meinung auch nicht: „Meine Gedanken mögen immer sich weniger zu verbinden, ja wohl gar sich zu widersprechen scheinen; wenn es nur meine Gedanken sind, bei welchen die Leser Stoff finden, selbst zu denken." Das ist echt nominalistisch und aufklärerisch: es kommt auf Gedankenbildnng an, ohne daß gefragt würde, ob dadurch ein Gedanklich-objektives erfaßt wird oder nicht.

Dank seiner Poetik und Rhetorik blieb Aristoteles auch bei den französischen Aufklärern in Achtung. Seiner Vielseitigkeit kann selbst ein Voltaire seine Bewunderung nicht versagen, der ihn mit den denkwürdigen Worten charakterisiert: „Welch ein Mann ist dieser Aristoteles, der die Regeln der Tragödie mit derselben Hand zeichnet, mit welcher er diejenigen der Dialektik, der Moral, der Politik festgestellt und so viel als möglich den Schleier der Natur gelüftet hat. Kann man anderes als ihn bewundern, wenn man

[1]) Hamb. Dramat. Stück 95.

sieht, daß er die Grundsätze der Rede und Dichtkunst gekannt hat? Wo finden wir heute einen Naturforscher, bei dem wir lernen können, eine Rede, ein Trauerspiel zu verfassen? Aristoteles hat uns nach Platon gezeigt, daß die wahre Philosophie die geheime Führerin zum Verständnisse aller Künste ist [1]."

2. Einen überraschenden Fortschritt in der Annäherung an die aristotelische Denkweise bezeichnet Goethe. Seine Charakteristik des Stagiriten ist geistvoll, wenngleich weniger treffend als die Platons. „Aristoteles", sagt er, „steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zu dem Mittelpunkte der Erde ist ihm das Übrige gleichgültig. Er umzieht seinen ungeheueren Grundkreis für seine Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Platon einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich den Himmel sucht [2]." Hier hat das Gleichnis vom Baumeister den Dichter von der rechten Fährte abgeführt; Aristoteles erscheint ihm als Praktiker und Empiriker, während er doch den Höhepunkt aller Betätigung in die Theorie, und den Abschluß des Erkennens in das Erfassen der dem Erfahrungsstoffe vorausgehenden Form setzt.

Doch bleibt Goethe das Verdienst, von dem so arg verlästerten Philosophen wieder würdig gesprochen zu haben, auch macht er durch andere Äußerungen, die Aristoteles zwar nicht ausdrücklich nennen, aber seinen Anschauungen von neuem die Bahn eröffnen, das Verfehlte vollauf gut. Für die sich auswirkende Entelechie hatte Goethe ein nicht gewöhnliches Verständnis. „Was freut denn jeden? Blühen zu sehen, was von innen schon gut gestaltet; Außen mags in Glätte, mags in Farben gehen; Es ist ihm schon vorangewaltet [3]." Der Dichter wußte nicht, daß das letzte Wort den

[1]) Aus einer akademischen Rede von Barthélemy-Saint-Hilaire mitgeteilt in Christian Muffs Lesebuch für Prima 1895, S. 216 f. — [2]) Werke, Ausg. letzter Hand LIII, S. 85; vgl. oben §. 111. — [3]) W. III, S. 125.

aristotelischem Ausdrucke προδιεργάζεσθαι wiedergibt und auf τὸ τί ἦν εἶναι hindeutet. In der „Metamorphose der Pflanzen“ wird das Weben der Kräfte im Samen, das Walten des beginnenden Vorbildes sinnreich beschrieben [1]). Wenn Aristoteles der Materie ein Sehnen nach der Form zuschreibt, so führt dies Goethe weiter aus: „Die beiden lieben sich gar fein, Mögen nicht ohn' einander sein; Wie eins im andern sich verliert, Manch buntes Kind sich ausgebiert; Im eignen Auge schau mit Lust, Was Platon von Anbeginn gewußt: Denn das ist der Natur Gehalt, daß außen gilt, was innen galt [2]).“

Vortrefflich spricht Goethe vom immanenten Zwecke, in dessen Begriff er auch ein Bindeglied der natürlichen und sittlichen Welt erkannt.

„Zweck sein selbst ist jegliches Tier; vollkommen entspringt es
Aus dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder.
Alle Glieder bilden sich aus nach ew'gen Gesetzen
Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild...
Dieser schöne Begriff von Macht und Schranken, von Willkür
Und Gesetz, von Freiheit und Maß, von beweglicher Ordnung,
Vorzug und Mangel erfreue dich hoch; die heilige Muse
Bringt harmonisch ihn dir, mit sanftem Zwange belehrend.
Keinen höheren Begriff erringt der sittliche Denker,
Keinen der tätige Mann, der dichtende Künstler; der Herrscher,
Der verdient es zu sein, erfreut nur durch ihn sich der Krone.
Freue dich, höchstes Geschöpf der Natur, du fühlest dich fähig,
Ihr den höchsten Gedanken, zu dem sie schaffend sich aufschwang,
Nachzudenken. Hier stehe nun still und wende die Blicke
Rückwärts, prüfe, vergleiche und nimm vom Munde der Muse,
Daß du schauest, nicht schwärmst, die liebliche volle Gewißheit [3])“.

Seine naturwissenschaftlichen Untersuchungen gehen nicht bloß auf die Erkenntnis der durchgehenden Typen, als ein platonisches Moment, aus, sondern auch auf das Verfolgen der Entstehung und Entwickelung des Wesens, worin ein genetisches Moment liegt, wie es die aristotelische Naturbetrachtung leitet. Er erkennt die

---

[1]) W. III, S. 92. — [2]) IV, S. 380. — [3]) Aus dem Gedichte: Athroismos W. LV, S. 249 f.

Notwendigkeit, zwischen Evolution und Epigenesis[1]) die rechte Mitte zu finden: „Die Einschachtelungstheorie wird einem Höhergebildeten gar bald widerlich, aber bei der Lehre eines Auf- und Annehmens wird doch immer ein Auf- und Annehmendes vorausgesetzt und wenn wir keine Präformation denken mögen, so kommen wir auf eine Prälineation, Prädermination, auf ein Prästabilieren und wie das alles heißen mag, was vorausgehen müßte, bis wir etwas gewahr werden könnten." Goethe erkennt, daß es mit der Tätigkeit allein nicht getan ist, sondern daß „wir derselben ein schicklich Element unterlegen müssen, worauf sie wirken konnte" und in einem, den Aufsatz: Bildungstrieb, abschließenden Schema setzt er Stoff und Form als die Momente des Lebens und verbindet sie durch die Mittelglieder: Vermögen, Kraft, Gewalt, Streben, Trieb. Auch der Höhepunkt des Formbegriffes entgeht ihm nicht, wenngleich er ihn nicht als actus purus zu fassen weiß; er nennt ihn „ein Ungeheures, das uns personifiziert als ein Gott entgegentritt, als Schöpfer und Erhalter, welchen anzubeten, zu verehren und zu preisen wir auf alle Weise aufgefordert sind"[2]).

Darum übersieht Goethe auch nicht die von außen kommende Kraft, welche das immanente Prinzip erst aktuiert; mit sinnvoller Ausführung des uralten Bildes vom Weben der Dinge sagt er: „So schauet mit bescheidenem Blick Der ew'gen Weberei Meisterstück, Wie ein Tritt tausend Fäden regt, Die Schifflein hinüber herüber schießen, Die Fäden sich begegnend fließen, Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt. Das hat sie nicht zusammen gebettelt, Sie hats von Ewigkeit angezettelt, Damit der ew'ge Meistermann Getrost den Einschlag werfen kann[3])."

Das Wort Entelechie wendet Goethe in der Besprechung der Stiedenrothschen Psychologie an, an der er tadelt, daß sie die Gegenwirkung des Innern nach außen nicht in Anschlag bringt: „Der Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat anzueignen, läßt er nicht Gerechtigkeit widerfahren[4])." Darin ist

[1]) Oben §. 90, 6. — [2]) W. L, S. 62—64. — [3]) W. III, S. 100: Antepirrhema (Umbildung einer bekannten Stelle in Faust). — [4]) W. XLIX, S. 94.

zugleich Goethes Urteil über Herbarts Psychologie ausgedrückt, denn was der Plagiator Stiedenroth gibt, ist die herbartische Lehre.

3. Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern faßt Goethe richtig als das der Immanenz: „Was ist das Allgemeine? der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle[1].“ Er sieht schärfer als Baco von Verulam, der das Allgemeine durch Zusammenscharren der einzelnen Fälle gewinnen wollte, anstatt einen Fall auf das Allgemeine, d. i. das Wesen anzusehen[2]. Das Allgemeine ist wirklich der einzelne, nach seinem Wesen erkannte Fall; und millionen nicht so erkannte bleiben im Besondern stecken.

In gleichem Sinne sagt Goethe: „Das Allgemeine und Besondere fällt zusammen; das Besondere ist das Allgemeine unter verschiedenen Bedingungen erscheinend“, und: „Das Besonderste, das sich ereignet, tritt immer als Bild und Gleichnis des Allgemeinen auf.“ Darum gelten Goethe auch Empirie und Theorie für untrennbar: „Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird; das Höchste wäre, zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist; die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik; man suche nichts hinter den Phänomenen; sie sind die Lehre[3].“ — Dem Dichter schwebt der richtige Gedanke vor, daß das Allgemeine ebensowohl das Wesen des Dinges, also das gestaltende Daseinselement in ihm ist, als unser geistiger Besitz, mithin im Erkennen eine Angleichung des Geistes an das Geistige der Sache vorliegt. Die Hinordnung beider aufeinander drückt er mit den Worten aus: „Ist nicht Kern der Natur Menschen im Herzen?“ was kantisch klingt, aber realistisch gemeint ist.

Das Herausgreifen des Wesens aus der Erscheinung, wie es bei Aristoteles der tätige Verstand vollzieht, hat Goethe vortrefflich dargestellt: „Alles, was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines

---

[1]) W. XXII, S. 246. — [2]) Bd. II, §. 84, 5. — [3]) W. L., S. 150—152.

originalen Wahrheitsgefühles, das, im stillen längst ausgebildet, unversehens mit Blitzesschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntnis führt. Es ist eine aus dem Innern am Äußern sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt" [1]). Man braucht bloß zu verallgemeinern, was hier auf das Erfinden beschränkt ist, um Aristoteles' tätigen Verstand zu erkennen [2]). Ohne den *νοῦς ποιητικός* zu nennen, beschäftigte sich Goethe öfter mit dessen Betrachtung. Der Leipziger Mediziner Heinroth hatte in seinem „Lehrbuch der Anthropologie" 1822 bei der Erörterung des Verhältnisses von Anschauen und Denken bemerkt, daß bei Goethes beides sich eigentümlich verschränke, indem „sein Denkvermögen gegenständlich tätig sei". Den Dichter interessierte dieser Gedanke und er äußerte: Heinroth wolle damit sagen: „daß mein Denken sich von den Gegenständen nicht sondere, daß die Elemente der Gegenstände, die Anschauung, in dasselbe eingehe und von ihm aufs Innigste durchdrungen werde, daß mein Anschauen ein Denken, mein Denken ein Anschauen ist, welchem Verfahren genannter Freund seinen Beifall nicht versagen will" [3]). — Was Schelling den Dichtern und Künstlern überhaupt zuschrieb, wird hier an einem besonderen Falle erörtert; die Einsicht, daß es sich dabei um ein dem Menschen überhaupt gegebenes Vermögen handle, ist zwar noch nicht gewonnen, aber immerhin ist das Problem wieder aufgenommen; Goethe konnte nicht ahnen, daß die Scholastiker in der Lehre vom intellectus agens längst vielseitig untersucht hatten, was ihm als ein individuelles Talent zugesprochen wurde.

Auch der „anschauende Verstand" in Kants Kritik der Urteilskraft" [4]) beschäftigte ihn, und er nahm ihn mit Recht für das menschliche Erkennen in Anspruch. Er bemerkt darüber: „Zwar scheint der Verfasser hier auf den göttlichen Verstand zu deuten,

---

[1]) W. XXII, S. 247. — [2]) Bd. I, §. 36, 5; II, §. 71, 4. — [3]) W. L, S. 93. — [4]) Oben §. 103, 6.

allein wenn wir je im Sittlichen durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen nähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch erst unbewußt und aus innerem Triebe auf jedes Urbildliche, Typische rastlos gedrungen, war es mir sogar geglückt, eine naturgemäße Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern, „das Abenteuer der Vernunft", wie es der Alte vom Königsberge nennt, mutig zu bestehen[1])." Was der Dichter: die geistige Teilnahme an den Produktionen der Natur, nennt, ist das Erfassen des Wesens des Dinges; er tritt, indem er von einem Teilnehmen spricht, aus der subjektivistischen Anschauung Kants heraus und bringt richtig das, woran uns geistige Teilnahme gewährt ist, die forma in re, mit dem Urbildlichen, der forma ante rem, in Verbindung. Mehr ahnend, als spekulativ denkend, erobert der Dichter das wieder, was die Philosophen verloren hatten, und seine inhaltsvollen Aphorismen gewinnen erst ihre volle Bedeutung, wenn man erwägt, daß gerade die Verdunkelung des Begriffes vom intellectus agens das Zerfahren der Erkenntnistheorie und schließlich deren Verlust verschuldet hatten[2]). Der goethesche Realismus ist mehr als die Anerkennung des dinglichen Daseins, er dringt wie der aristotelische auch auf dessen gedanklichen Kern vor. —

Schiller ist der Naturbetrachtung zu wenig zugewandt, um aristotelische Pfade zu betreten; aber er hat für Goethes Interessen Verständnis und würdigt auch das genetische Moment von dessen Betrachtungsweise. Wir danken ihm eine Charakteristik von Goethes Streben in dieser Richtung; er schreibt an diesen unter dem 23. August 1794: „Sie suchen das Notwendige in der Natur, aber Sie suchen es auf dem schwierigsten Wege. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen.

---

[1]) W. L, S. 56. — [2]) Oben §. 93, 5.

In der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum. Von der einfachen Organisation steigen Sie Schritt für Schritt zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich die verwickeltste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in deren verborgene Technik einzudringen. Eine große, wahrhaft heldenmäßige Idee." Auch Aristoteles faßt den Menschen als Abschluß der Stufenfolge der Lebewesen, welche in wachsenden Komplikationen und höheren Zwecken fortschreitet. — Auch jenes Aufblitzen des verkörperten Gedankens im erkennenden Geiste ist Schiller nicht entgangen. In dem Gedichte: „Die Gunst des Augenblickes" heißt es: „Von dem allerersten Werden der unendlichen Natur, Alles Göttliche auf Erden ist ein Lichtgedanke nur. Langsam in dem Lauf der Horen füget sich der Stein zum Stein; Schnell wie es der Geist geboren, will das Werk empfunden sein."

Die Polemik gegen Kant führte hier und da, man kann sagen, unversehens, zu aristotelischen Bestimmungen. J. G. Schlosser hält der Zerreißung der Seelenvermögen bei Kant die Einheit von drei inneren Kräften entgegen: „Verstand, Empfindung und Energie machen im Menschen ein Ganzes, das Vernunft heißt[1])." Das sind aber die drei Kräfte: *νοῦς*, *αἴσθησις*, *ὄρεξις*, die nach Aristoteles das Maßgebende, *τὰ κύρια* für Handeln und Erkenntnis sind[2]). Ebenso greift er, wohl ohne es zu wissen, auf den tätigen Verstand zurück, wenn er sagt: „Der erste Erkenntnisgrund a priori liegt in der unmittelbaren inneren intellektuellen Anschauung." — Schlosser übersetzte und kommentierte Aristoteles' Politik, Lübeck und Leipzig 1793, 3 Bde. In dem inhaltsvollen Vorworte bemerkt er: „In der Zeit, in der jedermann sich berufen glaubt, über Staatsformen und Revolutionen, Bürgerrecht und Regentenpflichten zu sprechen und abzusprechen, hat es mir nicht

---

[1]) Zweites Schreiben an einen jungen Mann 1798, S. 111; vgl. oben §. 113, 6 a. E. — [2]) Ar. Eth. Nic. VI, 2; vgl. Bd. I, §. 36, 6 a. E.

unnützlich geschienen, das, was wir noch von dem Buche übrig behalten haben, das Aristoteles vor ein paar tausend Jahren über die Politik geschrieben hat, in deutscher Sprache bekannt zu machen." Schlossers Anmerkungen dazu sind noch heute von Wert.

4. Die realistisch gerichteten Denker fanden leichter als die Nominalisten ein Verhältnis zu Aristoteles, dessen Lehre, wie ja der Averroismus zeigt, sogar einer monistischen Wendung fähig ist. Schelling stellt Aristoteles das Zeugnis aus: „Der Anfang seiner Philosophie ist die Erfahrung, das Ende das reine Denken, ihr Ganzes aber im Feuer der reinsten Analysis bereiteter, aus allen Elementen der Natur und des Menschengeistes abgezogener Geist", und er gesteht: „Ich bin überzeugt, daß derjenige nicht dauerhaft schaffen wird, der sich nicht mit Aristoteles verständigt und dessen Erörterungen als Schleifstein seiner eigenen Begriffe benutzt[1])." Er befürwortet darum das Studium desselben und verlangt „eine paraphrastische, zur vollkommenen Darlegung des Sinnes und Herausarbeitung des oft verborgenen Zusammenhanges unentbehrliche Übersetzung[2])." Er lobt Aristoteles' Lehre vom tätigen Verstande und sieht in dem Abschlusse der Metaphysik durch die *νοήσεως νόησις* die Höhe der rationalen Philosophie erstiegen[3]).

Von aristotelischen Philosophemen war Schelling die Lehre vom tätigen Verstande am verständlichsten. Er verwarf die kantische Beschränkung des Verstandes auf die Ordnung der Wahrnehmungen, aber auch die Meinung Jacobis, daß ein Vernunftglaube das Organ für die Erfassung des Übersinnlichen sei und wollte dem Worte Verstand seine volle Bedeutung wiedergegeben wissen: „In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemandem vor der kantischen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln ... Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber Verstand? Ein vernünftiger Mann zu heißen ist ein schlechtes Lob, ein verständiger

---

[1]) W. X., S. 380. — [2]) W. I, S. 384. — [3]) Erdmann, Grundriß II[2], S. 739 u. 740.

ein größeres als Sie (Jacobi) meinen[1])." „Es denkt natürlich jeder, wenn er von Verstand als tätiger Kraft redet, nicht blinden, sondern erleuchteten Verstand, wie wer von dem Auge als Werkzeug des Sehens redet, von selber denkt, daß es nicht im Finstern, sondern im Hellen sehe. Erleuchteter Verstand ist Geist, und Geist ist das Persönliche, das allein Tätige im Menschen, was allein auch geistige Dinge versteht; das fällt durch Ihre Unterscheidung von Verstand und Vernunft gar in der Mitte durch[2])." Der letzte Ausdruck ist treffend für die Mißkennung des tätigen Verstandes durch den Nominalismus, welcher nur einen abstrahierenden Verstand und eine diskursiv erkennende Vernunft gelten läßt, zwischen denen das intuitive Verstehen fehlt, ein Irrtum, für den freilich nicht gerade Jacobi verantwortlich zu machen ist. Werner bemerkt zu Schellings Worten, daß sie ohne Absicht ihres Urhebers sich zu einer mannhaften Apologie der vielgeschmähten, weil ungekannten scholastischen Philosophie gestalten[3]).

Es ist zu beklagen, daß Schelling erst spät zum Verständnisse des antiken Realismus vordrang. „Hätte", sagt Trendelenburg „ein so mächtiger Geist, wie er, die philosophischen Studien, die er in der Abfolge seiner Schriften vor dem Publikum machte, mit Plato und Aristoteles angefangen, statt in umgekehrter Ordnung . . . so wäre ein Stück deutscher Philosophie anders ausgefallen, größer, dauernder, fruchtbarer. So liegt viel daran, mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwickelung der großen Gedanken in der Menschheit zu folgen[4])."

Hegel hat für Aristoteles Worte der höchsten Anerkennung. Er nennt ihn „eins der reichsten und umfassendsten Genies, die je erschienen sind"; seine Leistung charakterisiert er mit den Worten: „Aristoteles ist in die ganze Masse und in alle Seiten des realen Universums eingedrungen und hat ihren Reichtum und Zerstreuung dem Begriffe unterjocht und die meisten philosophischen Wissenschaften

---

[1]) Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen 1812, S. 143. — [2]) Das. S. 144. — [3]) K. Werner, Fr. Suarez u. d. Schol. der letzten Jahrh. II, S. 145. — [4]) Logische Untersuchungen I³, S. IX.

haben ihm ihre Unterscheidung, ihren Anfang zu verdanken[1])". „Er ist, wenn einer, für einen Lehrer des Menschengeschlechtes anzusehen; sein Begriff ist in alle Sphären des Bewußtseins eingedrungen, enthält in jeder Sphäre die tiefsten, richtigsten Gedanken. Aristoteles ist daher viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen[2])." Auch jetzt dürfe er nicht vernachlässigt werden, da er sogar Platon an spekulativer Tiefe übertreffe[3]). Seiner Enzyklopädie der Philosophie gibt Hegel die berühmte Stelle der aristotelischen Metaphysik über den Nus als Abschluß, wozu er bei seinem Pantheismus allerdings nicht berechtigt ist. Hegel ermunterte zum Studium des Aristoteles, und seine Schüler waren mehrfach in diesem Sinne tätig. Der von Hegel ausgegangene Christian Hermann Weiße, Professor in Leipzig, † 1866, der Hegels Lehre durch ein theistisches Element zu berichtigen suchte, übersetzte die aristotelische Physik mit Zufügung von Anmerkungen, welche Aristoteles' Stellung in der alten Philosophie, besonders sein Verhältnis zu den Pythagoreern weit richtiger bestimmen, als es bis dahin geschehen war. Auch die Bedeutung des großen Denkers als Lehrer der christlichen Jahrhunderte kam einigermaßen zur Geltung. Karl Mager bemerkt, freilich übertreibend: „Das Mittelalter hat Aristoteles den Kirchenvätern beigezählt, und noch jetzt fühlen wir uns von Ehrfurcht durchzittert, wenn wir irgend ein Blatt des Organon aufschlagen, in welchem jede Zeile von wieviel Generationen andächtig gelesen worden ist[4])."

Für das Studium des Aristoteles war auch Schleiermacher tätig; er gab 1825 die erste Anregung zur Veranstaltung der Aristotelesausgabe der Berliner Akademie. Insofern sein Realismus besonnener ist als der Hegels und Schellings, kommt er dem alten Denker selbst näher als diese. Doch hat er das Vorurteil, Aristoteles sei Empirist und bezeichne einen Rückschritt gegen Platon; er meint, daß ihn wohl „innerlich die Idee beherrsche, wie man an den

---

[1]) W. XIV, S. 298. — [2]) Das. S. 416. — [3]) S. 229. — [4]) Geschichte der französischen Nationalliteratur II, 3, Vorrede S. VIII.

Inkonsequenzen sieht, nur zurückgedrängt durch die Gewalt des Empirischen"[1]). Damit wird der Tadel, der Aristoteles wegen der Preisgebung der Ideenlehre mit Recht trifft, übertrieben und die von ihm gegebene Fortbildung der idealen Welterklärung unterschätzt. Auch die aristotelische Ethik unterschätzt Schleiermacher, indem er sie für Eudämonismus hält, wovon der Grund darin liegt, daß ihm das Verständnis von deren Fortbildung durch die christliche Moral verschlossen blieb.

Von Herbarts Nominalismus führt keine direkte Verbindung zu Aristoteles, aber es ist doch nicht zufällig, daß wir Herbartianern wie Theodor Waitz und Hermann Bonitz höchst wertvolle Beiträge zum Aristotelesstudium verdanken, jenem die Ausgabe des Organon, diesem den Index Aristotelicus. Das Dringen Herbarts auf logisches Denken und sein besonnenes Streben auf Erneuerung der Metaphysik brachten Annäherung an die Bahnen des Begründers der Denk- und Seinslehre mit sich, wenn sie auch nicht zu deren Beschreiten veranlaßten.

In Frankreich zog Jules Barthélemy-St. Hilaire die aristotelische Philosophie aus der Vergessenheit hervor. In einem Vortrage in der Akademie sagt er, daß Aristoteles, wie er schon einmal bei hereinbrechendem Chaos die Wissenschaft gerettet habe, es noch einmal tun könnte, falls sich eine ähnliche Katastrophe wiederholte; weder aus Kant und Hegel, noch aus Leibniz und Descartes lasse sich eine Enzyklopädie zur Erhaltung der gelehrten Kenntnis bilden, sondern nur aus Aristoteles. Der französische Gelehrte nimmt diesen gegen Bacon in Schutz, welcher ihm vorgeworfen, daß er seine Nebenbuhler vernichtet habe, nach Art morgenländischer Despoten: „Die Metaphysik allein könnte schon diese falschen Anklagen zurückweisen, die mit Recht und Fug auf Bacon zurückfallen, der nach Kräften das Andenken des Aristoteles auszulöschen gesucht hat, um den Triumph des Neuen Organon über das alte durchzusetzen." „Jenem erscheint vielmehr ein gewissenhaftes Studium der

[1]) Geschichte der Philosophie, herausg. v. H. Ritter, S. 120.

Vergangenheit notwendig und er möchte es der Gesamtwissenschaft als unerläßliche Methode auferlegt wissen [1]). Barthélemy-St. Hilaire erkennt auch richtig, daß der moderne Subjektivismus an Aristotelismus ein Korrektiv hätte finden können: „Wäre Kant", sagt er schlagend, „mit Aristoteles und Thomas bekannt gewesen, so hätte er von ihnen den Faden empfangen, an dem er aus dem Labyrinthe rein subjektiver Vorstellungen sich hätte retten können [2])."

August Comte, obwohl Begründer einer extrem materialistischen Philosophie, legt auf Anschluß an Aristoteles Wert; er will an „die drei systematischen Väter der wahren modernen Philosophie": Baco, Descartes und Leibniz anknüpfen, bemerkt aber dazu: „Gemäß dieser ehrenvollen Genealogie ordnet mich das Mittelalter, welches intellektuell im hl. Thomas, in Roger Baco und in Dante verkörpert ist, direkt dem ewigen Fürsten aller wahren Denker, dem unvergleichlichen Aristoteles unter [3])."

5. Weit über diese Anfänge erneuter Würdigung des Aristotelismus geht Adolf Trendelenburg hinaus, der die Philosophie geradezu auf Aristoteles als den festen Punkt hinweist, auf den sie sich über das moderne Experimentieren hinausschwingen könne: „Es ist ein deutsches Vorurteil", lautet sein Manifest, „jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureignes Prinzip haben, jeder einen nach einer besonderen Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzunehmen. Dadurch leidet unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxen hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büßt sie an Bestand und Großheit und Gemeinschaft ein . . . Es muß das Vorurteil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Prinzip müsse gefunden werden. Das Prinzip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles

---

[1]) Barthélemy, Einl. in die Metaph. des Ar., übers. v. Goergens 1880, S. 77 u. 78. — [2]) Aus Hettinger: Thomas von Aquino und christliche Zivilisation 1880, S. 12. — [3]) Catéchisme positiviste, 2e éd.. p. 8; vgl. Hermann Gruber, August Comte 1889, S. 83.

gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe, sowie der einzelnen Seiten und in der Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muß[1])."

Wenn Schelling und Hegel den exzessiven Realismus erneuert hatten und ihnen von Herbart ein scharfkantiger Nominalismus entgegengesetzt worden war, so stellt Trendelenburg zwischen beide falschen Extreme den echten Realismus. Er zeigt, daß zwischen der Hegelschen Dialektik mit ihren sich selbst bewegenden Begriffen und der formalen Logik Herbarts, welche statt der Denkinhalte nur Vorstellungen kennt, die alte aristotelische genau die rechte Mitte bilde. Seine Elementa logices Aristotelicae, zuerst 1837, mit den „Erläuterungen", die kommentierende Ausgabe der Bücher de anima 1833, sowie seine „Logischen Untersuchungen", 2. Aufl. 1862, welche auch ontologische Begriffe erörtern, sind noch heute wertvolle Hilfsmittel zur Einführung in das Studium des Aristoteles, da sie dessen Gedanken modernen Ausdruck geben.

Wie die gediegenen Aristoteliker des 16. Jahrhunderts, wird Trendelenburg auch dem Platonismus gerecht; er verbindet die Entelechien- und die Ideenlehre. „Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zweckes oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint ... Der durchgebildete Zweck setzt die ewige Macht des Geistes voraus, und das Zentrum, auf welches die Radien hinweisen, ist die Tat im Ursprunge der Dinge... Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist... Was im Endlichen erstrebt wird, ist hier erfüllt: Das Prinzip der Erkenntnis und das Prinzip des Seins ist ein Prinzip. Und weil diese Idee Gottes der Welt zum Grunde liegt, wird dieselbe Einheit in den Dingen gesucht und wie im Bilde wiedergefunden. Der Akt des göttlichen Wissens ist allen Dingen die Substanz des Seins[2]), dem

[1]) Logische Untersuchungen I², Vorr. S. IX. Über das Verhältnis von Platon und Aristoteles wird gehandelt in den „Vermischten Schriften" II, S. 256 f. — [2]) Das. II², S. 466—469.

Worte: Idealismus wird seine volle echte Bedeutung wiedergegeben: er ist „jene Auffassung der Dinge, welche den Ursprung des Wirklichen in vorbildenden Gedanken Gottes sucht"[1]). „Bei Kant ist der Name des Idealismus nicht die Bejahung der Idee, sondern die Verneinung des Realen in der Vorstellung[2])." Es gilt, einen Realismus wiederzugewinnen, der in der Idee gipfelt. Er kann nicht zum Materialismus ausschlagen, „denn seine Bestimmungen gehen durch den inneren Zweck vom Gedanken im Grunde der Dinge aus", er ist zugleich ein Idealismus, der nicht Subjektivismus werden kann, „denn er begründet sich durch eine dem Denken und Sein gemeinsame Tätigkeit, welche in der Erscheinung den zwingenden Anweisungen des Gegebenen folgt"[3]).

Der kantischen Zerreißung von Erfahrung und Vernunfterkenntnis, Analyse und Synthese wird deren Vereinigung in dem Erkennen entgegengestellt, welches auf den Sinn der Dinge gerichtet ist: „Wir lesen die Welt wie ein Gedicht; wenn wir aus den einzelnen Erscheinungen zum Grunde, aus den Teilen zum Ganzen streben, so gehen wir den Weg der Erfahrung; und wenn die Teile aus dem vorläufig erfaßten Ganzen neues Licht empfangen, so führt uns die Idee. Erfahrung und Idee fordern sich hiernach einander, und die Größe der Erkenntnis liegt darin, daß sich beide durchdringen. Wenn die Idee eines Gedichtes vor uns steht, in sich klar und bedeutsam, und jedes Wort gestaltend und belebend, so steht ein Bild des schöpferischen Künstlergeistes vor uns. Zwar erscheint er uns nicht ganz, wie er in sich ist, aber soweit als sich seine Seele und sein Genius in dieses Werk ergoß und darin sein Abbild suchte. Wie auf diese Weise der Dichtergeist aus dem Gedichte, spricht Gott aus der Welt[4])."

Die auf Platon und Aristoteles neuzubegründende Weltanschauung nennt Trendelenburg die organische, eine Bezeichnung, die im Grunde weniger besagt, als er anstrebt, da sie nur den

---

[1]) Logische Untersuchungen II², S. 471. — [2]) S. 474. — [3]) S. 448. — [4]) A. a. O., S. 456.

Gegensatz zur mechanischen Ansicht ausdrückt, welcher sie das höhere Prinzip als immanentes entgegenhält, nicht aber dessen Transzendenz hinstellt, womit auch die monistischen Systeme abgewiesen würden, die sich sonst, wie etwa das stoische, das schellingsche, ebenfalls organisch nennen können. Die mechanische oder physische Ansicht charakterisiert Trendelenburg in seiner eigenartigen poetisch-kraftvollen Sprache dahin, daß sie „die Welt, unter dem Gesichtspunkte der treibenden Ursachen und Wirkungen, ansieht wie ein Meer, das der Wind bewegt... Was Großes entsteht, ist nach ihr nicht eigentlich hervorgebracht, sondern nur im glücklichen Zusammenwirken zurechtgestoßen ... Die Dinge haben keine Wahrheit; denn ihnen liegt kein Gedanke zum Grunde; die Wahrheit ist nur im menschlichen Denken ... Die organische Ansicht dagegen sieht die Welt unter dem Gesichtspunkte des Zweckes und der vom Zweck durchdrungenen Kräfte wie einen organischen Leib. Nur der Gedanke vermag sich ein Organon zu bilden und es zu leiten; daher ist die organische Ansicht die geistige, die Ansicht des sich verwirklichenden Geistes ... Der Gedanke ist nicht nachgeboren, wie bei der physischen Ansicht, sondern der Schöpfer selbst, allmächtig an Anfang. Die Wahrheit jedes Dinges ist ein Strahl dieses Gedankens; wie den Dingen ein Begriff zum Grunde liegt, so sollen sie diesem Begriff genügen. Die Wahrheit zeichnet sich auf diese Weise in den Gestalten der Schöpfung, und wir betrachten sie in ihr andächtig und fromm ... Die menschliche Vernunft ist nun nicht mehr in der Welt wie ein Fremdling, sondern wie der erstgeborene Sohn im Hause des Vaters ... Alles Erkennen ist nun die vertrauensvolle Tat, die dem Gedanken nachschafft, alles Wahrnehmen ein Lauschen auf seine Offenbarung, alles Denken ein Nachdenken" [1]).

6. Den Gedanken, daß nur die organische Anschauung die Basis der Ethik sein kann, führt Trendelenburg in seinem „Naturrecht auf dem Grunde der Ethik", erste Aufl. 1860, zweite 1868,

---

[1]) A. a. O., S. 461—463.

durch, dem er den Ausspruch Heraklits zum Motto gibt: „Denn es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen." Das Sittliche, wird hier ausgeführt, ist nur verständlich, wenn der Gedanke im Grunde der Dinge anerkannt wird. „Wo sich die teleologische Betrachtung zum Ursprung im Absoluten erhebt, wird das im Teil aus dem inneren Zweck stammende Soll (z. B. der Mensch soll denken, das Auge soll sehen) zum Willen. Was das Will im Unbedingten ist, das ist das Soll im Bedingten und erst der Mensch verwandelt das Soll wiederum in ein Will, wenn er will, was er soll, wenn er will, was Gott will[1])." Hier ist der kantische Irrtum der Ableitung des Sollens aus dem Wollen überwunden; der Autonomismus macht dem Verständnisse der Gemeinschaft als eines sittlichen Organismus Platz[2]).

Im Prinzip erkennt Trendelenburg nicht bloß die platonisch-aristotelische Philosophie, sondern auch die Vermittelungen, in denen sich die organische Weltanschauung „von ihnen her fortsetzte", als die notwendige Basis für die gesunde Spekulation an und er betont, wieviel daran liege, „mit der Geschichte zu gehen und der geschichtlichen Entwickelung der großen Gedanken in der Menschheit zu folgen". Danach müßte bei ihm auch der christliche Aristotelismus als historische Tatsache zur Geltung kommen; allein hier bleibt er hinter seinen eigenen Forderungen zurück. Er gibt wohl seiner organischen Weltanschauung eine christliche Wendung, aber ignoriert den großen Prozeß der In-eins-bildung von Christentum und Aristotelismus, wie er schon im christlichen Altertum beginnt und sich in der Scholastik fortsetzt[3]). Hier liegt bei ihm protestantische Befangenheit vor, die ihn an dem wirklichen Anschlusse an die philosophia perennis hindert. Er rügt es, daß die Philosophie so lange „in jedem Kopfe neu ansetze und wieder absetze"[4]), allein im Grunde setzt sie auch bei ihm wieder neu an, allerdings aristotelisch-gerichtet, auch er treibt Philosophie aus freier Hand, wenngleich besser als seine Gegner;

---

[1]) Naturrecht, 2. Aufl., S. 25. — [2]) Das. S. 62 f. — [3]) Bd. II, §. 57 u. 70 f. — [4]) Log. Unters. I², S. VIII.

auch sein System „schwebt in der Atmosphäre der nachkantischen Philosophie und tritt aus deren Zauberkreise nicht heraus“[1]). Er gleicht darin den neologischen Aristotelikern der Renaissance, welche über die Scholastik hinweg zu den Denkern des Altertums Zutritt suchten. Der geschichtliche Sinn, dem Trendelenburg wiederholt in treffender und schöner Weise Ausdruck gab[2]), ist bei ihm nicht vollentwickelt und hat den Bruch nicht überwunden, welchen die Glaubensneuerung in alle Gebiete des geschichtlichen Lebens gebracht. Er erkennt im „Naturrecht an“, daß die Kirche gegenüber dem germanischen Rechte „umfassendere oder hellere Gedanken vertrat, welche das Recht reinigten, schärften, fortbildeten“[3]); so hätte er auch die Reinigung, Schärfung und Fortbildung der antiken Philosophie durch die Theologie der Kirche einräumen und an die dadurch vervollkommnete Lehre anknüpfen müssen.

Diese Halbheit des modernen Aristotelikers zeigt sich in der ungenügenden Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, und in der Verkümmerung der rationalen Theologie, in welcher der Skepsis unter dem Schilde des mystischen: Nesciendo scitur, ein Zutritt gestattet wird, der wider den Geist der großen Alten ist. Aber selbst die aristotelischen Begriffe bringt Trendelenburg bei seinem Mangel an scholastischer Schulung nicht gleichmäßig zur Geltung. Zweck und Bewegung werden eingehend behandelt, aber Form und Materie nicht genügend bestimmt. Es wirkt ein Rest der bekämpften hegelschen Dialektik nach, wenn in der Bewegung die Lösung des Erkenntnisproblems gesucht wird und nicht in der Form. Darum kommt auch die Lehre vom tätigen Verstande nicht zur rechten Würdigung. In der Ethik wird der Güterbegriff nicht verwendet; die Beherrschung der Triebe durch die Vernunft wird wider die Natur der Sache zum Schwerpunkt des Sittlichen gemacht; das Böse wird dahin abgeschwächt, daß es als

---

1) A. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie 1883, II, S. 297, auf dessen Darstellung auch bezüglich des Folgenden verwiesen sei. — 2) Unten §. 113, 6. — 3) Naturrecht, S. 115.

Selbstsucht des Teiles gefaßt wird; der Staat erscheint zur Verwirklichung des universellen Menschen gesteigert.

Bei der Beurteilung Trendelenburgs muß aber nicht das betont werden, was er uns schuldig geblieben ist, sondern das Treffliche, das er geboten hat. Es gilt in gewissem Sinne von ihm das Wort des Aristoteles über Anaxagoras: er sei unter so viel Trunkenen der einzige Nüchterne gewesen; auch er hat zuerst wieder vom νοῦς ἄκρατος gesprochen und dem unechten Idealismus den echten entgegenstellt. Durch ihn wird erst der Umschwung der Ansicht über den Aristotelismus herbeigeführt, der zu den erfreulichsten im 19. Jahrhundert vollzogenen Wendungen gehört, eine Wendung, der Otto Liebmann Ausdruck gibt: „Wenn man urteilen hört, als wäre der ganze Aristotelismus bloß mühselige Wortklauberei, unfruchtbares Kombinationsspiel mit einer abstrusen Nomenklatur, Verwechslung willkürlicher, selbsterfundener Abstraktionen mit objektiven Dingen und Tatsachen, kurz — blöde Jugendeselei, so prallen derartige Urteile auf den Urheber zurück und sind ein eklatantes Armutszeugnis für ihn selbst[1].“ Auf die Unentbehrlichkeit der platonisch-aristotelischen Denkarbeit für den Fortschritt der Spekulation weist Albert Lang hin mit den Worten: „Kein Philosoph der Neuzeit, welcher Richtung er auch angehören möge, darf vergessen, daß wir mit Begriffen und Kategorien operieren, deren Herausarbeitung aus dem Inhalt des instinktiven Bewußtseins das Werk dieser zwei Männer (Platons und Aristoteles) ist. Mag auch vieles unhaltbar sein, was wir in ihren philosophischen Werken finden, so bleibt doch stets der Grundgedanke, in dem beide Denker übereinstimmen, für alle Zeiten wertvoll und beachtenswert, nämlich die Eingliederung der Teleologie in das System des Rationalismus“ (d. i. der rationalen Weltansicht)[2].

---

[1]) Gedanken und Tatsachen I, S. 99. — [2]) Das Kausalproblem 1904, S. 37.

# XVII.

# Das historische Prinzip als Wegweiser zum echten Idealismus.

---

*Προφῆτις τῆς ἀληθείας ἱστορία, τῆς ὅλης φιλοσοφίας οἱονεὶ μητρόπολις οὖσα.* Diod. Sic.

## §. 113.

## Das historische Prinzip.

1. Die falschen Ideale der Aufklärung und des Naturalismus hatten in den sich überstürzenden Neubildungen der französischen Revolution eine vorübergehende Verwirklichung erhalten, bei der ihr wahrer Charakter ans Licht getreten war. Erzeugnisse eines maßlosen Egoismus, welcher Freiheit und Menschenverbrüderung im Munde führte, aber alles Entgegenstehende tyrannisch niederwarf, hatten sie zuletzt die Militärdespotie ins Leben gerufen, welche die Kriegsfackel durch Europa trug und das geschichtliche und nationale Selbst der unterworfenen Nationen bedrohte. Diese hatten ernsten Grund, sich auf ihre Vergangenheit zu besinnen und an die gefährdeten Güter anzuklammern, zumal die Deutschen, welche den Phrasen von Freiheit und Völkerglück ein nur zu offenes Ohr geliehen hatten. Sie mußten die Schmach der Fremdherrschaft durchkosten, um inne zu werden, daß sie sich vorher der geistigen Fremdherrschaft freiwillig unterworfen hatten, indem sie einen Voltaire

und Rousseau gepriesen, deren Erbe ihnen nun den Fuß auf den Nacken setzte: Hoc fonte derivata clades in patriam populumque fluxit. Der Wahn, daß es vor allem der Befreiung von allem Überlieferten, der Entlastung von der Vergangenheit, der Rückkehr zur Natur bedürfe, machte der entgegengesetzten Empfindung platz, daß man, um dem Drucke der Gegenwart zu entgehen, in die Vergangenheit flüchten, um den Knechtessinn zu überwinden, sich geistig an die mannhaften Vorfahren anschließen, aus der von der einstigen Größe des Vaterlandes berichtenden Geschichte Kraft schöpfen müsse. Den Freiheitskämpfen ist die geschichtliche Besinnung vorausgegangen, und diese war selber ein geistiger Befreiungskampf, eine Überwindung der in der Revolution ausgereiften Irrtümer, von denen die Verachtung der Geschichte nicht der geringste ist. Alle geschichtliche Besinnung hat etwas befreiendes, weil sie über die Gegenwart und ihren Drang hinaushebt; Perioden, die des geschichtlichen Geistes ermangeln, tragen, wenn sie noch soviel von Freiheit des Gewissens oder des Geistes reden, den Stempel der Unfreiheit, weil sie, in dem Jetzt aufgehend, keinen Widerhalt gegen die Strömungen des Augenblicks haben.

Das Suchen eines solchen Widerhalts charakterisiert die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts, und es liegt ihm zunächst ein sittliches Bedürfnis zugrunde. Dies verschränkt sich aber mit einem intellektuellen: es spricht sich in der Hinwendung zur Geschichte auch das Streben aus nach einem Gegengewicht gegen die abstrakte Behandlung der menschlichen Dinge, welche mit dem Platzgreifen des Rationalismus im 17. Jahrhundert begonnen und mit der Transzendentalphilosophie, die alles Gegebene in Begriffe auflöst, eine schwindelnde Höhe erreicht hatte. Ein förmlicher Hunger nach Tatsachen löste die Genügsamkeit ab, mit der man sich die dürre Kost willkürlicher Begriffskonstruktionen hatte gefallen lassen; ein Bedürfnis, sich der Wirklichkeit, die so lange durch gewaltsame, sachwidrige Abstraktionen gemeistert worden war, rückhaltslos hinzugeben, um von ihr zu lernen und die Fäden ihres Gewebes in alle ihre Verflechtungen zu verfolgen.

Daß das transzendierende Denken in die Zucht der Historie zu nehmen sei, wurde als Prinzip auf dem Gebiete ausgesprochen, auf welchem der rationalistische Unfug die spezialwissenschaftlichen Traditionen am keckſten verletzt hatte, auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft. Kant hatte mitleidsvoll von den „Geschäftsmännern der juristischen Fakultät“ gesprochen, von dem „schriftgelehrten Juristen, der die Gesetze der Sicherung des Mein und Dein, wenn er, wie er soll, als Beamter der Regierung verfährt, nicht in seiner Vernunft, sondern im öffentlich gegebenen und höchsten Orts sanktionierten Gesetzbuche sucht“ [1]). Daß in den Gesetzen eine immanente Vernunft liegt, und daß die Rechtsbildung als Ganzes in ihrem Werden und Bestehen selbst durch Gesetze bestimmt ist, die in der Natur der menschlichen Gesellung liegen, dafür war in seinem Gesichtskreise kein Raum. Es war zu erwarten, daß sich die Juristen des alten Adels ihrer Wissenschaft erinnern und den historischen Charakter von deren Gegenstand gegenüber dem Willkürtreiben des Rationalismus geltend machen würden. Karl von Savigny, der Begründer der historischen Rechtsschule, erblickt mit Recht in der Abwendung von der Geschichte den Grundfehler jener Denkrichtung: dem vorigen Jahrhundert war abhanden gekommen „Sinn und Gefühl für die naturgemäße Entwickelung der Völker und Verfassungen, also alles, was die Geschichte heilsam und fruchtbar machen kann“ [2]). Er rügt, daß man sich in willkürlichen Aufstellungen gefiel und „sich berufen glaubte zur wirklichen Herstellung der absoluten Vollkommenheit“, aber er kann auch auf das schon in Wirkung getretene Korrektiv dieser Verirrungen hinweisen: „Geschichtlicher Sinn ist überall erwacht und neben diesem hat jener bodenlose Hochmut keinen Raum.“ An Stelle der dialektischen Behandlung des Rechts soll die Erforschung dessen, was Rechtens ist, treten; unser Besitz an Recht und Gesetz soll nach seinen geschichtlichen Elementen erkannt werden. Die

---

[1]) Der Streit der Fakultäten, W. VII, S. 341. — [2]) Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung, 1814, S. 4.

Gegenwart soll erstarken durch die Fühlung mit der Vergangenheit: „Wäre es möglich, der eigenen Kraft unserer Zeit auch noch die Kräfte der edelsten unter den vergangenen Zeiten hinzuzufügen, so würde sich die unsere erhöhen“; es gilt, Mittel zu finden, „um die untergegangenen Zeitalter der Wissenschaft dergestalt wieder zu beleben, daß sie, gleich geistvollen Lehrern, erweckend uud kräftigend auf uns einwirken“ [1]). Aber die historische Rechtsbildung ist nur ein Element, und zwar das individuelle, dem ein allgemeines, aus der gemeinsamen Menschennatur erfließendes zur Seite steht [2]).

Mit den von Savigny angeregten historischen Rechtsstudien verschränkten sich die auf die Sprache, den Glauben und die Dichtung der deutschen Vorzeit gerichteten; Jakob Grimm, Jurist und Sprachforscher zugleich, war Savignys Schüler; er befaßt unter dem Namen: Germanisten die Geschichts-, Rechts- und Sprachforscher, „denen so vieles, zumal der Begriff der Deutschheit, wesentlich gemeinsam ist“ [3]). Von der anderen Seite ist wieder die historische Staatslehre und die in gleichem Sinne neugestaltete Wirtschaftslehre mit der historischen Rechtskunde verwachsen, welche mit fast noch größerem Nachdrucke die geschichtliche Behandlung der bisherigen rationalistischen entgegenstellte. Mit all diesen historischen Studien gehen aber wieder die von dem Prinzipe der Vergleichung geleiteten Arbeiten Hand in Hand: die vergleichende Sprachwissenschaft, die Sitten-, Mythen- und Religionsforschung, welche von verschiedenen Seiten her eine historische Philosophieforschung in Gang setzten. Mehr oder weniger ausgesprochen bezeichnen alle diese Bestrebungen eine Reaktion gegen die rationalistischen und nominalistischen Anschauungen des 18. Jahrhunderts, und setzen eine realistische Betrachtung der menschlichen Dinge in Gang, welche die idealen Prinzipien wirkungsvoller rehabilitierte

---

[1]) Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 1814—1831, IV, S. XII. — [2]) System des römischen Rechts, I, S. 52. — [3]) Rede auf der Germanistenversamlung zu Frankfurt a. M. 1847, Auswahl aus den kleineren Schriften von J. Grimm, 1871, S. 346.

als die spekulativen Versuche es vermochten und diesen erst Rückhalt geben.

2. Das historische Prinzip ist ein realistisches, das Wort zunächst in modernem Sinne verstanden. Es weist auf die Fülle der Erscheinungen und deren reale Verknüpfung hin und lehnt ebensowohl eine doktrinäre Subsumption derselben unter herangebrachte Begriffe als eine Auflösung des Einzelnen in ein farb- und lebloses Allgemeines ab. Es geht durch die bahnbrechenden Schriften der historischen Schule eine Freude am Wirklichen, Tatsächlichen, dessen man gar nicht genug bekommen kann. „Es ist", sagt Jakob Grimm, „eben ein wahres Zeichen der Wissenschaft, daß sie ihr Netz auswerfe nach allseitigen Ergebnissen und jede wahrnehmbare Eigenheit der Dinge hasche, hinstelle und der zähesten Prüfung unterwerfe, gleichviel was zuletzt daraus hervorgehe[1])." Wilhelm Roscher, der Hauptvertreter der historischen Wirtschaftslehre, tut den Ausspruch: „Wer die Gegenwart seiner Wissenschaft recht verstehen und ihre Zukunft beherrschen will, der muß auch ihre Vergangenheit kennen: darum gewährt es dem Forscher fast so große Freude, wenn er die unscheinbaren Quellen einer Wahrheit höher zurückverfolgen kann, als wenn es ihm gelingt, den vollen Strom derselben weiter und schiffbarer zu machen." Es regt sich hier der Geist der besseren Polymathie des 17. Jahrhunderts von neuem, den das Jahrhundert der Aufklärung zurückgedrängt hatte.

Das historische Prinzip ist aber, wenn anders es nicht vorzeitig seine Schneide verliert, zugleich realistisch in dem Sinne der Anerkennung einer übersinnlichen Realität, setzt sich also in Gegensatz zum Nominalismus. Im Grunde geht ja alle Verständnis suchende Geschichtsforschung über das unmittelbar Gegebene hinaus, indem sie auf den Kern, das Wesen eines geschichtlichen Bestandes, auf den Nerv, den inneren Zusammenhang eines Vorganges vorzudringen unternimmt; der rechte Historiker reproduziert nicht alles, was er in den Quellen findet, sondern nur das

---

[1]) Über den Ursprung der Sprache; Ausw. a. d. kl. Schr., S. 227.

Wesentliche, also das Wesen der Sache bildende, oder das Wichtige, also Gewicht, Geltung habende, und das Ergreifen desselben gibt ihm erst das Verständnis des Gegenstandes. Erhebt sich die Geschichtsschreibung zur genetischen Darstellung, so tritt sie noch mehr in das Übersinnliche ein, denn die Anfänge oder Keime, deren Entwickelung sie verfolgt, sind nicht sinnlich greifbare Tatsachen, sondern deren inneren verborgenen Gründe. Die historische Schule betont durchgängig und nachdrücklich den organischen Charakter der Gestaltungen der sittlichen Welt, im Gegensatze zum Rationalismus und der Aufklärung, die überall nur Mache, Absicht, Berechnung gesehen hatte. Wie das Recht aus der Sitte, die Sprache aus dem Denken und Fühlen hervorwächst und wie alle diese Betätigungen untereinander verwachsen und in einer übergreifenden Grundanlage, dem Volksgeiste oder Gemeinbewußtsein bewurzelt sind, bildet nun den Gegenstand der Untersuchung. Schätzbare Anregungen gaben der Ausbildung dieser organischen Anschauung die Ansichten Herders, aber auch Schellings, der mit der historischen Schule im Wechselaustausch steht.

Wo das Organische anerkannt wird, kommt auch der Zweckbegriff zu Ehren, denn es handelt sich beim organischen Werden um das Auswirken immanenter Zwecke. Ebenso wird der Potenzbegriff legitimiert, denn ohne ursprüngliche Angelegtheit, Hinordnung und fortschreitende Aktuierung sind die Entwickelungen geistig-sittlicher Bestände, welche man suchte, nicht zu erfassen. Der Volksgeist, in dem man die Quelle der menschlichen Betätigungen suchte, konnte nicht anders als eine geistige Substanz gedacht werden, als eine konstituierende Form, aus der die Akzidenzien erfließen, wenngleich eine solche Ausdrucksweise fernliegt. So arbeiten diese Forscher mit Begriffen der antik-christlichen Ontologie, ohne es zu wissen, und darum unmethodisch, wie das bei dem damaligen Verfalle der philosophischen Bildung nicht anders zu erwarten ist. Es fehlt aber dieser Denkrichtung auch nicht ein platonischer Zug. Sprache, Recht und Glaube werden als lebensvolle Ideen gefaßt; die Auffassung ist die, daß „die

verschiedenen Zeitalter, ja in diesen wieder die verschiedenen Völker, jedes eine eigentümliche Würdigung seiner Lebensverhältnisse, ein eigentümliches Urbild und Ziel seiner Lebenstätigkeit hat"[1]). Man sagte sich aber auch, daß dieses Urbild die Lebenstätigkeit schon in ihren Anfängen bestimmte und gewann ein Organ für die großen, schlichten Formen der vorgeschichtlichen Zeit, deren intuitive Weisheit als grundlegend für die folgende Entwickelung erschien. Auch der Gedanke fehlt keineswegs, daß es „ein Ethos über dem Volke und Volksbewußtsein" gebe[2]). Das Volkstum[3]) das Deutschtum, die Deutschheit wurden ja nicht bloß als innere Triebkräfte gefaßt, sondern als Vorbilder, also im Grunde als **universalia ante rem** gedacht. Damit ist aber eine ideale Güterwelt anerkannt und muß demgemäß die Sittlichkeit als bedingt durch die Teilnahme an derselben gefaßt werden. Die tieferblickenden Vertreter der historischen Richtung zeigen Verständnis für ein übergeschichtliches Moment der Volks- und Völkergeschichte, ohne doch dem exzessiven Realismus zu verfallen, den wir bei Schelling und noch mehr bei Hegel fanden.

Es bestätigt sich hier wieder der Zusammenhang der idealen und der historischen Denkweise; wie jede ideale Weltauffassung einen historischen Zug hat, weil sie der Weisheit konform und stammverwandt ist, welche ihrer Natur nach die Tradition sucht[4]), so hat eine tiefer dringende historische Weltauffassung vermöge ihrer Pietät und Sinnigkeit etwas Weisheitsgemäßes und ist darum dem Idealen zugewandt.

3. Wird der in der Natur des Menschen gegebene außergeschichtliche Einschlag der sittlichen Welt gewürdigt, so kann auch das Verständnis für den außerzeitlichen und übernatürlichen Rückhalt desselben nicht ausbleiben; das Weisheitsmäßige der historischen Ansicht schließt auch das religiöse Moment in sich; das

---

[1]) Fr. Jul. Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie (Bd. I der Philosophie des Rechts), III. Auflage 1854, S. 570. — [2]) Das. S. 588. — [3]) „Deutsches Volkstum" nannte Jahn seine 1810 veröffentlichte Schrift, welche das Wort gangbar machte. — [4]) Bd. I, §. 86, 5.

Ankämpfen gegen den Rationalismus, das auch dessen unwürdigen Religionsanschauungen gilt, drängt auf eine tiefere Auffassung dieser grundlegenden Fragen. Der Ernst der Zeit gab dieser Wendung Nachdruck: „Die unbedingte Herrschaft der Aufklärung", sagt Wolfgang Menzel, „währte nur bis zu dem großen Kriege im Jahre 1813. Damals im Unglück lernten die Gebildeten in Deutschland zum ersten Male wieder beten; auch die katholisierende Romantik hing genau mit der patriotischen Reaktion gegen Frankreich zusammen. Während der Restauration wurde dagegen sowohl in Österreich unter Metternich, als in Preußen unter dem verhegelten Ministerium Altenstein die kirchenfeindliche Frivolität gehegt und gepflegt. Nun ließ sich aber die einmal erwachte Sehnsucht edler Herzen nach der verlorenen Kirche nicht mehr unterdrücken und unter Protestanten wie Katholiken wurde der Drang zur Kirche immer mächtiger[1])." Ebendahin, wohin diese innersten Bedürfnisse wiesen, wandte auch der erwachte historische Sinn die Aufmerksamkeit; die geschichtliche Erforschung des Volkstums führte ja vorzugsweise auf die christlichen Jahrhunderte und man begann die Hecken und Zäune zu durchbrechen, welche so lange den Ausblick auf jene großen Zeiten verdeckt hatten; indem man den Fäden nachging, welche die Gegenwart an die Vergangenheit knüpfen, erkannte man das Christentum als den weitaus stärksten unter ihnen und als den, der mit allen auf das engste verwoben ist.

Zwar nicht aus jener Zeit, aber so recht aus dem Empfinden derselben heraus spricht A. F. C. Vilmar, wenn er den Bund, den Christentum und Volkstum im Mittelalter eingegangen waren, dargestellt wie folgt: „Es war der Geist des Christentums in den Völkern des Okzidents und vor allem in dem deutschen Volke zum eigentlichen Volksgeiste geworden, der zwar in höchster Potenz die höheren Stände, den Adel und die Geistlichkeit inspirierte, der aber auch die Massen, nicht als Lehre, sondern als Tatsache, nicht als Wissenschaft, sondern als Lebenselement völlig durchdrungen

[1]) Deutsche Dichtung 1859, III, S. 532.

hatte: es war das Christentum, zumal bei den Deutschen, nicht etwa ein bloßes Wissen und Begreifen, sondern ein volles Haben und Genießen, es war eine Freude an der christlichen Kirche und an deren innerer und äußerer Herrlichkeit und eine Befriedigung durch die Gaben derselben so allgemein, wie sie seitdem nicht mehr gewesen ist, und so stark, daß selbst die Kämpfe der Kaiser und Päbste länger als zwei Jahrhunderte diesem höchsten geistigen Wohlgefühl nichts anhaben konnten ... Schon der Charakter der alten, noch heidnischen Deutschen war stark, fest und treu, in sich selbst zusammengefaßt, mit sich selbst einig und seiner selbst gewiß; was der Deutsche war, war er ganz, mit Leib und Seele. Diesem Charakter kam das Christentum, welches eben den Menschen ganz haben will, mit Leib, Seele und Geist, — und dieser Charakter kam dem Christentum entgegen; er fand in demselben die Ruhe, das Vollgefühl des Lebens und die zweifellose Sicherheit, die ihm Bedürfnis war und durch welche er die Fähigkeit erhielt, sich in seinen tiefsten Lebensregungen, in seinem wahrsten Sein zu offenbaren[1])."

Es wird damit das christlich-germanische Ideal gezeichnet, welches die Gemüter mächtig ergriff und den Gegensatz der Konfessionen zurücktreten ließ. Sie haben beide ihren Anteil daran: Protestanten waren es, in denen sich diese Empfindungen am lebhaftesten regten und die ihnen den mannigfachsten Ausdruck gaben, und es war katholisches Wesen, dem sie galten und zu dessen Würdigung sie vorzudringen suchten. Ein Heimweh nach der alten Kirche regte sich in vielen Herzen, aber nur kräftigere Geister vermochten die Jahrhunderte alten Vorurteile zu durchbrechen und den Heimweg zu finden; verunklärende Zeitelemente trieben seitwärts vom Ziel. Viele begnügten sich mit den Gestaltungen, in denen sich die katholische Wahrheit ausgewirkt, ohne zu ihr selbst vorzudringen; andere faßten diese wohl in den Geist, aber nicht ins Herz.

Ein edler, tiefer, aber ungeklärter Drang erfüllt die deutsche Romantik, die von norddeutschen Protestanten ausging.

---

1) Geschichte der deutschen Nationalliteratur, 15. Aufl. 1873, S. 39 f.

Sie ist erfüllt von der Poesie des christlichen Mittelalters, aber „verwechselte in der ersten Begeisterung, was der Nation, was der Kirche, was der Poesie gebührt und nicht gebührt“; man ging auf eine „Transsubstantiation aller Prosa in Poesie aus und dachte der Poesie eine Mission der Verklärung zu, die nur der Kirche zukommt“. Man berief den Katholizismus, um die Dichtung zu veredeln und sah nicht, daß es seinem Wesen widerspricht, derart als Hilfskraft zu funktionieren, daß man nicht die Eiche zum Efeu pflanzt, sondern die Ranke an den Stamm heranbringt. Aber auch so, wie sie war, hat die Romantik „auf geheimnisvolle Weise viele Seelen umgestimmt; der Zusammenhang der tief gesunkenen, durch fremde Bildung verdorbenen Nation mit ihrer schöneren, edleren Vergangenheit machte sich in ihr geltend“ [1]).

In dem Gedankenkreise des Führers der romantischen Schule, Novalis, vereinigen sich idealistische Elemente aller Art: die Grundstimmung ist christlich, ein mystischer Zug überfliegt die gemeine Wirklichkeit; was Novalis die „ewige Poesie der Welt“ nennt, ist im Grunde das platonische Ideenreich; in der Mathematik sieht er „den vollgültigen Zeugen des Naturidealismus“ und wetteifert mit den Pythagoreern im Preisen dieser Wissenschaft, die ihm „das Leben der Götter“ ist. Aber pantheistische Verschwommenheit verhindert den Zusammenschluß dieser Elemente: „Novalis' poetische All-Einslehre ließe sich auf indischen Pantheismus zurückführen, wenn sie sich nicht zu einem gothischen Dome wölbte“ [2]) — oder besser: dieser Wölbung zustrebte und in einer indischen Gotik stecken bliebe. Vielfach zeigt sich bei ihm der beirrende und niederziehende Einfluß der Zeitphilosophie: er nennt mit Schleiermacher Spinoza „gotttrunken“ und freut sich der Übereinstimmung mit Fichte, in dem Gedanken, daß Freiheit, Selbstbestimmung, Sittlichkeit das nämliche und die Wurzel der Wissenschaft seien. Auch Friedrich Schlegel zahlt der Zeitphilosophie seinen Tribut, schwelgt mit Fichte im absolutem Ich und mit Schelling im poetischen

---

[1]) W. Menzel, a. a. O., S. 290. — [2]) Das. S. 293.

Monismus; fruchtbarer ist sein Verkehr mit Schleiermacher[1]). Allmählich arbeitet sich die theistische Anschauung hervor. Zur Klärung führte ihn einerseits sein historisches Interesse, dem seine genialen Arbeiten auf dem Gebiete der Sprach- und Literaturgeschichte, sowie seine „Philosophie der Geschichte" 1828, die erste und von den nachfolgenden keineswegs überholte Bearbeitung dieses Gebietes, entstammen, und andererseits die Läuterung seiner religiösen Anschauungen, die ihn 1808 in den Schoß der Kirche zurückführte. In Schlegel wird der Universalismus Herders wirklich καθ' ὅλον, katholisch, und das rationalistische Element, von welchem sich Herder nicht freimachen kann, ist durch das historische überwunden. Nach dieser Seite liegt, was der Idealismus der Romantik zur wirklichen Förderung der idealen Prinzipien beigetragen hat, so daß sie mit nichten, wie es meist geschieht, als ein vorüberziehendes Meteor anzusehen ist.

4. Auf die Geschichte wies die Geister der Umsturz des Bestehenden und der Überdruß an der Willkür und deren wechselnden Experimenten hin; man suchte das Bleibende, Haltgebende und fand es im Volksgeiste, also einem übergreifenden Allgemeinen, einem

---

[1]) Man pflegt, wenn beide Namen zusammen genannt werden, an die Verirrungen beider: Schlegels „Luzinde" und Schleiermachers Briefe darüber zu denken; aber ein schöneres Denkmal jener Periode sind die Äußerungen der beiden über einander, in denen sich jeder als Jünger des anderen bekennt. Schlegel schrieb 1797 an seinen Bruder über Schleiermacher: „Er ist drei Jahr älter als ich, aber an moralischem Verstand übertrifft er mich unendlich weit; ich hoffe noch viel von ihm zu lernen." Andererseits äußerte sich Schleiermacher in einem Briefe an seine Schwester über Schlegel dahin: „Was seinen Geist betrifft, so ist er mir durchaus supérieur, daß ich nur mit vieler Ehrfurcht davon sprechen kann. Wie schnell und tief er eindringt in den Geist jeder Wissenschaft, jedes Systems, jedes Schriftstellers; mit welcher hohen und unparteiischen Kritik er jedem seine Stelle anweist, wie seine Kenntnisse alle in ein herrliches System geordnet dastehen und alle seine Arbeiten nicht von Ungefähr, sondern nach einem großen Plane aufeinander folgen; mit welcher Beharrlichkeit er alles verfolgt, was er einmal angefangen hat: das weiß ich alles erst seit dieser kurzen Zeit völlig zu schätzen, da ich seine Ideen gleichsam entstehen und wachsen sehe." (Aus der Abhandlung von Karpeles: „Zum hundertjährigen Jubiläum der Romantik" im „Berl. Tageblatt" vom 27. Juli 1897.)

schöpferischen Universale; die Romantiker, auf ein Prinzip ausgehend, welches der Poesie zugleich Halt und Weite geben sollte, schritten vom Volksgeiste zum Geiste der alten Christenheit vor, in welchem sie Idealität und Lebensfülle verbunden erblickten. Aber auch der nüchternen Überlegung mußte einleuchten, daß unter allen Lebensmächten, welche die Probe der stürmischen Zeiten zu bestehen gehabt, gerade die universalste und zugleich die reichste Geschichte verdichtet in sich tragende, der Katholizismus sich am besten bewährt habe. Der englische Geschichtsschreiber Macaulay hat dem Verständnisse dafür klassischen Ausdruck gegeben. In einem Aufsatze über Rankes „Geschichte der Päpste" nennt er die römisch-katholische Kirche „ein Werk menschlicher Staatskunst, welches unserer Prüfung mehr als jedes andere wert sei", aber er geht alsbald über diesen protestantisch-kritischen Standpunkt hinaus: „Die Geschichte dieser Kirche verknüpft die beiden großen Zeitalter der menschlichen Zivilisation miteinander; es steht kein zweites Institut mehr aufrecht, das den Geist in die Zeiten zurückversetzte, die im Pantheon den Rauch der Opfer aufsteigen und im Amphitheater Vespasians Tiger und Kameloparden springen sahen. Mit der Reihe der Päpste verglichen sind die stolzesten Königsgeschlechter von gestern . . . Die Herrschaft jener sah den Anfang aller Regierungen und aller Kirchen, die es gegenwärtig in der Welt gibt, und wir möchten nicht verbürgen, daß sie nicht auch das Ende von allen erlebte. Sie war groß und geachtet, ehe die Sachsen in England Fuß faßten, ehe die Franken den Rhein überschritten, als die griechische Beredsamkeit noch in Antiochia blühte und im Tempel zu Mekka noch Götzen verehrt wurden; vielleicht besteht sie noch in ungeschwächter Kraft, wenn dereinst ein Reisender aus Neu-Seeland inmitten einer unermeßlichen Wüstenei auf einem zertrümmerten Pfeiler der Londonbridge seinen Standpunkt nimmt, um die Ruinen der Paulskirche zu zeichnen . . . Die Araber haben eine Fabel, daß die große Pyramide von vorsintflutlichen Königen erbaut worden sei und allein von allen Werken der Menschen dem Tosen der Fluten widerstanden habe. Ähnlich ist das Schicksal des

Papsttums: es hatte sich unter die große Überschwemmung begraben lassen müssen, aber seine tiefen Grundmauern waren unerschüttert geblieben, und als sich die Wasser verliefen, da trat es allein aus den Trümmern einer dahingeschwundenen Welt hervor... Die Ereignisse hatten nicht bloß die Landesgrenzen und politischen Einrichtungen verändert, vielmehr war in der Verteilung des Eigentums, in der Zusammensetzung und dem Geiste der Gesellschaft in einem großen Teile des katholischen Europas ein vollständiger Umschwung eingetreten, aber die Kirche war noch unverändert dieselbe [1])."

Den Grund dieser Perennität der Kirchen erkennt Schiller in der Festigkeit ihrer Vertreter und der Unterordnung des Individuums unter das Ganze. Er fragt in seiner Abhandlung über die merkwürdigsten Staatsbegebenheiten zu den Zeiten Friedrich I.: „Man sah Kaiser und Könige, erleuchtete Staatsmänner und unbeugsame Krieger im Drange der Umstände Rechte aufopfern, ihren Grundsätzen ungetreu werden und der Notwendigkeit weichen; so etwas begegnete selten oder nie einem Papste. Auch wenn er im Elende umherirrte, in Italien keinen Fuß breit Landes, keine ihm holde Seele besaß und von der Barmherzigkeit der Fremdlinge lebte, hielt er standhaft über den Vorrechten seines Stuhles und der Kirche. Wenn jede andere politische Gemeinheit durch die persönlichen Eigenschaften derer, welchen ihre Verwaltung übertragen ist, zu gewissen Zeiten etwas gelitten hat und leidet, so war dies kaum jemals der Fall bei der Kirche und ihrem Oberhaupt. So ungleich sich auch die Päpste in Temperament, Denkart und Fähigkeit sein mochten, so standhaft, so gleichförmig, so unveränderlich war ihre Politik. Ihre Fähigkeit, ihr Temperament, ihre Denkart schien in ihr Amt gar nicht einzufließen; ihre Persönlichkeit, möchte man sagen, zerfloß in ihrer Würde, und die Leidenschaft erlosch unter der dreifachen Krone. Obgleich mit jedem hinscheidenden Papste die Kette der Thronfolger abriß und mit jedem neuen Papste wieder

---

[1]) Macaulays Ausgewählte Schriften. Deutsche Ausgabe 1853, III, S. 65 f.

frisch geknüpft wurde, obgleich kein Thron in der Welt so oft seinen Herrn änderte, so stürmisch verlassen wurde, so war dieses doch der einzige Thron in der christlichen Welt, der seinen Besitzer nie zu verändern schien, weil nur die Päpste starben, aber der Geist, der sie beseelte, unsterblich war."

Die Kirche sieht die Zeiten an sich vorüberziehen, weil sie im Strome des Geschehens das Außerzeitliche vertritt; sie bietet ihre Gaben den verschiedenen Geschlechtern und Völkern, weil es Menschheitsgüter sind, gegen deren Natur es läuft, aufgeteilt und nach dem wechselnden Geschmacke gemodelt zu werden. Ihr Dasein ist — und davon gewann jene Generation eine Ahnung — die lebendige Widerlegung des nominalistischen Irrtums der Aufklärer, daß, je älter etwas ist, es um so unvollkommener sei, je allgemeiner, um so abgeblaßter und unkräftiger; aber auch eine Widerlegung der Meinung von Kant und Fichte, daß nur der reine, d. h. unhistorische Religionsglaube auf Allgemeingültigkeit Anspruch habe, also die Rationalisten die wahren Katholiken seien[1]). Das Älteste zeigt sich nun als das Festeste, das Allgemeine als das Lebensvollste, Universalität und reale Geschichtlichkeit erschienen in eins verbunden: die Erlebnisse und Eindrücke jener Zeit waren sozusagen eine eindringliche realistische Lektion, welche die Einbildungen des Rationalismus ad absurdum führte; das historische Prinzip wies hier nachdrücklich auf die Hinterlage der idealen Prinzipien hin. Die Ahnung von diesen großen Zusammenhängen führte Männer, wie Friedrich Graf Stolberg, Friedrich Schlegel, Karl Ludwig von Haller, Adam Müller u. a. in den Schoß der Kirche zurück. Sie wurden inne, daß eine historisch-ideale Weltanschauung nur da zu schöpfen sei, wo die Tradition immer lebendig geblieben, die Stimme der Jahrhunderte nie verklungen und wo der christliche Idealismus, die unverlierbaren Gedanken des antiken in sich fassend, von den wechselnden monistischen und nominalistischen Zeitmeinungen unberührt, aufbehalten

---

[1]) Oben §. 105 a. E. u. 107, 7.

sei. Auch Männer, die von Haus aus Katholiken waren, wurden erst in den Kämpfen der Zeit des Wertes ihres Glaubens inne. Clemens Brentano sagt zu einem protestantischen Freunde, Böhmer: „Was fruchtet uns alles Registrieren über die ewig fortstürmende Zeit, wenn wir die Fülle der Zeit nicht erfassen und in uns wirken lassen?“ Und dieser mußte bestätigen: „Die historische Wahrheitserkenntnis hat nicht die nährende Kraft, die ich ihr in früheren Jahren zutraute, weder für den Forscher, der sich ihr widmet, noch auch für denjenigen, denen er sie vermittelt [1].“

Die markigste Persönlichkeit, welche alle Elemente jener Zeit charaktervoll in sich verarbeitet und in Leben und Wissenschaft auswirkt, ist Josef Görres. An patriotischer Gesinnung kommen ihm andere gleich, in der Schlagkraft des geistigen und politischen Wirkens ist er ihnen überlegen; nannten doch die Franzosen seine 1814 gegründete Zeitschrift: „Deutscher Merkur“ den vierten Alliierten [2]. Ein jungdeutscher Schriftsteller nennt ihn einen „rückwärts gewandten Propheten mit dem Feuerschwert“. Görres malt in seinem „Europa und die Revolution“ 1820 mit Meisterhand „die Stromkarte der Geschichte in allen ihren Wendungen, Erweiterungen, Wasserschnellen und Stürzen; er malt sie, daß wir das leise Plätschern auf ruhigen Flächen, sowie das Donnern der Katarakte zu hören glauben“. Die Geschichte ist ihm „die Seelenwanderung der niedergestiegenen Idee, die, indem sie fortschreitend die Fesseln der bindenden Naturkräfte von sich streift, mehr und mehr aus dem Reiche des Todes in das des Lebens eindringt“ [3]. Wolfgang Menzel nennt Görres „den tiefsten, klarsten und umfassendsten Geist von allen“, der „das Heil sah in der Wiederfindung der deutschen Urnatur, des alten Reiches und der alten Kirche“ [4].

---

[1]) Aus der Unterredung zwischen Brentano uud Joh. Fr. Böhmer bei L. Pastor „Joh. Janssen“, 1892, S. 41. — [2]) Abgedruckt in Görres Gesammelten Schriften, Bd. I—III. — [3]) R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte, 1878. S. 157. Görres sagt von seinem Buche: „Alles wissen die deutschen Schachtelmagister in die Gefächer ihrer Gewürzläden zu ordnen; nur dieses Buch ist ihnen für jedes Gefach einen Zoll zu lang oder zu kurz.“ Ges. Schriften V, S. 148. — [4]) Menzel, a. a. O. III, S. 312.

Mit Anspielung auf Görres Arbeiten zur „Mythengeschichte der asiatischen Welt“ 1810 sagt ein neuerer Literaturhistoriker: „Er führte die Phantasie aus der geistigen Urwelt schlagfertig in die Konflikte der Gegenwart hinein; sein seltsam verschlungener Stil erinnerte an die gotische Architektonik, suchte den Himmel in tausend Spitzen, klomm wie eine gewundene Turmtreppe empor und donnerte dann wieder wie eine zentnerschwere Glocke die wuchtigen Töne des Glaubens über die Erde[1].“ In der richtigen Erkenntnis des Anteils, welchen die falsche Mystik an den spekulativen Verirrungen der Zeit habe, unternahm er die große geschichtliche Arbeit: „Die christliche Mystik“, 4 Bde. 1836 bis 1842, worin er die Hoffnung ausdrückte, jene alten heiligen Gebiete würden, wie die einst verlorene Atlantis, von neuen Columben wieder aufgefunden werden, da sie alle noch vorhanden sind und feststehen und nichts daran geändert noch verloren, sondern nur vergessen und unbeachtet geblieben ist: „Eine Entdeckung wird die andere rufen, wie bei Seefahrten unbekannte Weltteile entlang, ein Vorgebirge dem anderen gewinkt; am Ende wird eine ganze bedeckte, längst bekannte, aber ignorierte neue Welt gewonnen sein[2].“

5. In der historischen Denkweise, wie sie zu Anfang des 19. Jahrhunderts durch die nominalistischen und autonomistischen Zeitverirrungen hindurchbricht, sind somit alle Elemente des Idealismus vereinigt. In ihr findet zunächst der Idealismus der Renaissance seine Fortsetzung. Auch dieser ging auf das Erarbeiten des geschichtlichen Verständnisses aus, auch die Renaissance ist eine Rehistorisierung der Weltansicht und Wissenschaft; sie füllt eine Lücke aus, die das Mittelalter gelassen hatte[3]; die historische Schule — das Wort im weitesten Sinne genommen — unternimmt es ihrerseits, die Lücke zu schließen, welche die Aufklärung und der Rationalismus gerissen hatten. Die jüngere Geistesbewegung ergänzt aber zugleich die ältere: die übertreibende Hoch-

---

[1]) R. Gottschall, Die deutsche Nationalliteratur I², S. 439. — [2]) Die christliche Mystik, I. Vorr. S. XIII. — [3]) Oben §. 86, 5.

schätzung des Altertums hatte seinerzeit die nationalen Elemente in den Schatten gestellt, die das 19. Jahrhundert nun zur Geltung brachte, womit es gut macht, was ehedem verfehlt worden war. Dieser ergänzende Anschluß würde deutlicher hervortreten, wenn die historische Schule nicht ihre Front gegen die Zeitirrtümer zu kehren hätte, was ihre Bestrebungen als etwas neues erscheinen läßt, während sie der tieferdringende Blick als Fortsetzung verwandter Regungen erkennt, wobei das Neue darin besteht, daß ein fremdes, eingeschlepptes Element ausgestoßen wird.

Es fehlt auch nicht an Mittelgliedern, welche die Kontinuität bezeugen. Ein solches bildet Giambattista Vico, welcher der platonisch-augustinischen Denkrichtung angehört und die Reihe ideengeschichtlicher Arbeiten, die Steuchus eröffnet, fortführt und zugleich der Vorläufer von Hamann, Herder, Savigny und Jakob Grimm ist, wie er denn den edleren Geistern der Aufklärungszeit einen Rückhalt gewährt[1]). Der deutsche Klassizismus ist eine Nachblüte der Renaissance und zum Teil wenigstens eine Vorschule des geschichtlichen Sinnes[2]); Winckelmann erneuert platonische Anschauungen und vermittelt das geschichtliche Verständnis des griechischen Kunstschaffens[3]), als der erste, der eines der großen Lebensgebiete, die Kunst, als solches zum Gegenstande der Forschung macht, wie dies alsbald die historische Schule mit der Rechtsbildung, der Sprache, der Religion vornahm. Die historische Religions- und Philosophieforschung führt, wenn auch nicht mit ausdrücklichem Anschlusse, die ideengeschichtlichen Studien der Polymathie des 17. Jahrhunderts weiter; in Creuzer kommt Gerhard Voß, in Windischmann Steuchus wieder zu Ehren.

Damit werden aber auch die Schätze gehoben, auf die der große Augustinus hingedeutet hatte, wenn er von der Fülle des menschlichen Kulturschaffens und der Mannigfaltigkeit des Sittenlebens spricht, als einer geistigen, natürlichen Güterwelt, die zu dem höchsten, übernatürlichen Gute die Stufen bildet und darum, aber

---

[1]) Oben §. 91, 4. — [2]) §. 110, 1. u. 2. — [3]) §. 111, 2.

auch an sich der Betrachtung wohl wert ist[1]). Wenn er der Kulturforschung ihren Gegenstand nur zeigt, so zeichnet er im Gottesstaate der Geschichtsphilosophie die Grundlinien vor, an welche im 17. Jahrhundert ein Bossuet, im 19. Jahrhundert ein Friedrich Schlegel anknüpfen konnten. Aber auch was der christliche Aristotelismus, also die Scholastik, geboten hatte, führte die historischen Bestrebungen weiter, wenngleich diese den Anschluß daran nicht suchen. Wenn sie die kollektive menschliche Betätigung in ihren verschiedenen Richtungen aufsuchen, so behandeln sie das, was Aristoteles „das dem Menschen eigene Werk" genannt und nach dem Ternar: πράττειν, θεωρεῖν, ποιεῖν in die Sphären des Handelns, des Erkennens und des Gestaltens gegliedert hatte[2]). In dem Gebiete des Handelns hatte er die Ethik, die Ökonomik und die Politik unterschieden; nun wurde die Ökonomik zur Volkswirtschaftslehre erweitert, die Rechtskunde in das Gebiet mit einbezogen und so eine Gesellschaftslehre geschaffen, die doch den älteren Kern nicht verkennen läßt. Dem Gebiete des Gestaltens gehört bei Aristoteles die Poetik an; ihr wird nun einerseits die Sprachwissenschaft, andererseits die Kunstlehre beigegeben; die gemeinsamen Wurzeln des Gemeinlebens, Erkennens und Gestaltens sucht die Religionsforschung auf; der alte Grundriß wird überall erweitert, aber nicht gesprengt. In Bonaventuras Hierarchie der Wissenschaften sind alle die nunmehr hervortretenden Gebiete präformiert[3]).

Wo das Verständnis für die rechte Durchführung der neuen Anregungen bewahrt wird, bleiben die idealen Prinzipien die Leitsterne. Der transzendentale Begriff der Einheit ist ja die leitende Idee, wenn es sich um die Vereinigung der individuellen menschlichen Betätigungen zu den Kollektivgestaltungen in Recht und Staat, Sprache und Sitte, Wissenschaft und Kunst handelt, und von der richtigen Abstufung der Einheiten, welche dabei vorzunehmen

---

[1]) Bd. II, §. 66, 4. — [2]) Bd. I, §. 35, 4, S. 522 u. 36, 6. — [3]) Bd. II, §. 72, 4.

ist: nationale Einheit und Menschheit, hängt das Gelingen der Untersuchungen wesentlich ab. Auf die transzendentalen Begriffe des Guten, des Wahren und des Schönen weist jener Ternar: Handeln, Erkennen, Gestalten hin, der als: Gesellschaft, Wissenschaft und Kunst die Hauptgebiete anzeigt, auf welche das historische Prinzip anzuwenden ist. Diese Ideen bilden aber in anderer Weise als vordem die Leitsterne der Forschung; die Idee der Gerechtigkeit wird nicht wie bei Platon zum Konstruktionsprinzip des vollkommenen Staates gemacht, sondern als die innerste treibende Kraft der wirklichen Rechts- und Staatsbildung erforscht; die Idee des Wahren nicht als das „edle Joch“ zwischen Sein und Erkennen, sondern als das Lebensprinzip der Gedankenbildungen der Denker und Forscher, die Idee des Schönen nicht als Objekt der übersinnlichen Liebe, sondern als die Seele des Kunstschaffens, die zeugende Kraft der Schönheitsgebilde in Wort und Ton, Farbe und Stein. Das Leben, Forschen, Gestalten der Menschen werden auf ihren Idealgehalt hin untersucht, die Ideen in ihrer Auswirkung in Gesellschaft und Geschichte betrachtet; die idealen Güter, von denen der geistige Mensch lebt, an deren Ausgestaltung er arbeitet, in deren Schutze er ruht, in ihrer Entfaltung und Verzweigung aufgewiesen.

Als die Lehre von den idealen Gütern würde der ganze sich nun erschließende Forschungsbezirk am treffendsten bezeichnet, womit nicht bloß sein Zusammenhang mit der Ethik, sondern auch der mit der Metaphysik, also der Prinzipienlehre ausgedrückt wäre. Nur der erstere wird in dem Ausdrucke: moralische oder ethische Wissenschaften in Sicht erhalten und der Begriff nicht weit genug bestimmt, um Sprach- und Kunstwissenschaft einzubegreifen. Der Name Gesellschafts- oder Sozialwissenschaft oder wie die Franzosen in hybrider Form sagen: Soziologie, ist zu eng, da er nur Recht und Staat, Sitte und Arbeit in sich faßt; spricht man von Kulturwissenschaften, so wird zwar das ganze Gebiet dem der Naturwissenschaften zweckdienlich nebengeordnet und die alte Disjunktion von Ethik und Physik in gewissem Betracht erneuert, aber Kultur besagt zu wenig, da sie nicht das ganze

Menschentum umfaßt, zumal die Gesittung, die Zivilisation, das soziale Gebiet nur gezwungen unter der Kultur befaßt werden kann. Der Name: historische Wissenschaften läßt die Beziehung zur Ethik fallen, und das in ihm gewählte Merkmal müßte als ethisch-historisch bezeichnet werden. Noch weniger sagt der Name: Geisteswissenschaften, der nur Berechtigung hat, wenn der Begriff des objektiven Geistes als eines intellegiblen Organismus anerkannt wird; wird dagegen der Geist nur als Objekt der Psychologie verstanden, so ist der realistische Standpunkt aufgegeben und sinken die idealen Güter zu Bewußtseinserscheinungen herab. Ebenfalls nominalistisch ist die Bezeichnung: Völkerpsychologie, welche zudem den Kreis zu eng zieht, da die über die Völker übergreifende Einheit der Menschheit nicht aus dem Gesichtsfelde schwinden darf, weil sonst die Menschheitsgüter, vorab die Religion, nicht zur Geltung kommen, und weil die geistige Güterwelt überhaupt über die Psychologie hinausweist, welche sie nur als Bewußtseinszustände, aber nicht nach ihrem organisch-idealen Gehalte zu begreifen vermag.

So wenig die obersten Leitbegriffe des Gebietes der Lehre von den idealen Gütern neu sind, so wenig ist es die in demselben anzuwendende Methode. Es gilt, das Gegebene, die Erscheinungen, das Historisch-empirische zu erkennen, sodann es auf seinen Gehalt, sein Wesen, sein Gesetz hin zu begreifen und das Verständnis durch Einrückung des Begriffenen in das Licht der höchsten Prinzipien zu vollenden. Es ist dieselbe Stufenfolge: vom Erkunden zum Ergründen, von diesem zur Überschau aus dem Zentrum, die Stufenfolge, welche der scholastische Satz ausdrückt: Sensibilia intellecta manuducunt in intellegibilia divinorum[1]).

6. Die Verwandtschaft der Renaissance und der historischen Bewegung erstreckt sich auch darauf, daß in beiden Fällen die gesunde und volle Entwickelung des Prinzips durch beirrende Zeitbestrebungen und Einseitigkeit bedroht wurde. Wie im 16. Jahrhundert führte auch im 19. der Monismus und falsche Realismus von der

---

[1]) Bd. II, §. 67, 1.

rechten Bahn ab und zog die der Spekulation abgewendete Fachwissenschaft den Gesichtskreis in die Enge; der geistlosen Polymathie jener Zeit enspricht der Historismus unserer Tage, der, am Geschichtlich-gegebenen haftend, für die Ideen keine Stelle hat.

Die Gedankenbildungen, welche die von Kant ausgehende Revolution entbunden und der Spinozismus groß gezogen hatte, zumal die Systeme Schellings und Hegels ragen in die historische Bewegung hinein, und verhalten sich zu ihr empfangend und selbst gebend. Die völlige Entfremdung der Philosophie von der Geschichte, wie sie bei Kant und Fichte vorliegt, erscheint bei den genannten Denkern überwunden, ohne daß doch schon das rechte Verhältnis beider gefunden wurde. Schelling verbindet mit dem vorherrschenden Interesse für die Natur doch auch das für die Geschichte und faßt zumal die geschichtlichen Anfänge der Religion, Wissenschaft, Philosophie ins Auge. Er sagt von der Geschichte in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ 1803: „Unter dem Heiligsten ist nichts als die Geschichte, dieser große Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes, nichts das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge.“ Er erkennt in der Religion den würdigsten Gegenstand der Geschichte: „Erforschung des Vergangenen erfüllt den größten Teil aller wissenschaftlichen Arbeit . . . von allem Forschungswürdigen bleibt aber das Würdigste, was einst Menschen innerlich vereint, worin Tausende und zum Teil die Besten die höchste Weihe des Lebens erkannt [1].“ Von Schelling rührt die Zusammenstellung von Natur und Geschichte her, welche die hergebrachte Disjunktion von Physik und Ethik zu verdrängen drohte; durch ihn wurde der Begriff des Organischen für die Erscheinungen des geistigen Gebietes am meisten gangbar gemacht, der jedoch auf Abwege führen kann, da er das Ideale nur als immanentes Prinzip faßt und dessen Vermittelung durch die Freiheit nicht hervortreten läßt. — Im Anschlusse

---

[1]) Über die Gottheiten von Saniothrake, Beilage zu den „Weltaltern“ 1815, S. 41.

an seine Auffassung bearbeitete Konstantin Frantz die Politik in seiner „Naturlehre des Staates“, Leipzig 1870.

Hegel hielt in den Jahren 1822 bis 1830 in Berlin seine berühmten, von Gans (Werke, Bd. IX) herausgegebenen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, worin er diese charakterisiert als „den vernünftigen, notwendigen Gang des Weltgeistes“, oder als „die Darstellung des Geistes, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet“. Die Geschichtsforschung erhält bei Hegel auf allen Geistesgebieten: bei der Behandlung des Rechtes, der Kunst, der Religion, der Philosophie ihre Stelle; sie zeigt die Idee des betreffenden Gebietes in ihrem Anderssein, in welches sie verfolgt werden muß, um nach ihrem Fürsichsein begriffen zu werden. In der „Phänomenologie des Geistes“ 1807 stellt Hegel in geistvoller Weise die Entwickelung des Individuums und den weltgeschichtlichen Prozeß in Parallele; er läßt jenes das Griechentum, das Römertum, die Aufklärung, die Revolution und „die Periode des seiner selbst gewissen Geistes“ im Rahmen des Einzelbewußtseins durchleben; er gibt damit einem in der folgenden Zeit öfter wiederkehrenden Gedanken Ausdruck, daß die Erhebung des Individuums zum Kulturstande der Gegenwart die Entwickelung des Menschengeschlechtes abgekürzt und im kleinen wiederhole[1]).

So dankenswerte Anregungen für eine tieferdringende Geschichtsbetrachtung von beiden Denkern ausgegangen sind, so ist doch nicht zu verkennen, daß ihre Grundanschauungen vom rechten Wege ablenken mußten. Es wirkt in ihnen der kantische Apriorismus verderblich nach: die Illusion, von vornherein im Besitze des Geheimnisses der Sache zu sein; die Geschichte wird konstruiert, die Tatsachen werden in eine bereit gehaltene Schablone gepreßt, im vollsten Gegensatze zu dem realistischen Zuge des historischen Prinzips. Wenn die Geschichtsbetrachtung den Rationalismus überwinden will, so wird sie hier gerade von diesem fortgerissen; die maßlose Überschätzung der Vernunft und des Denkens bei Hegel läßt es nicht zu

---

[1]) Vgl. des Verfassers „Didaktik als Bildungslehre“ I³, Einl. III.

einer Würdigung des Willens und der Tat kommen, ohne welche sich die Menschengeschichte vom Naturgeschehen nicht genügend abscheiden läßt. Alle Versicherungen, daß sie das Reich der Freiheit sei, bleiben leere Worte, wenn sie als „der notwendige Gang des Geistes“ ist, der erst im Denken zu sich kommt, hingestellt wird. Der Monismus kennt keinen Willen im Menschen, weil er keinen heiligen Willen in Gott kennt, und er weiß nichts von geschichtlichem Schaffen, weil er keine Weltschöpfung anerkennt. Bei seinem verfehlten Gottesbegriffe sind die klangvollen Erklärungen über die Religion ohne wahren Gehalt. In der Zusammenstellung von Natur und Geschichte spricht sich ein Naturalismus aus, der der richtigen Disjunktion: natürliche und sittliche Welt aus dem Wege geht. Die sittliche Welt wird ihres Charakters beraubt, wenn sie als Geschehen gedacht wird; sie rückt damit in den Fluß der Dinge, der erst im All-Einen zur Ruhe kommt; wirkliche ideale Mittelglieder zwischen diesem und der Endlichkeit kennt Hegel so wenig wie Herakleitos; der Begriff des Organischen, aus dieser Weltansicht geschöpft, ist daher von sehr problematischem Werte und weit von dem aristotelischen verschieden. Zweckursachen kennt der Monismus nur dem Namen nach, da er keinen zwecksetzenden Willen kennt, konstituierende Formen, aktuierte Potenzen lehnt er zwar nicht ab, kennt aber keinen Gegensatz von Form und Materie, Potenz und aktuierender Kraft, sondern nur sich selbst stoffgebende Formen und sich selbst verwirklichende Potenzen, so daß die Geschichtsbetrachtung hier die idealen Prinzipien nur dem Namen nach, nicht in Wirklichkeit erhält.

Den Beziehungspunkt der Entwickelung bilden hier nicht Ideen, Vorbilder, ideale Güter, an denen die Generationen Anteil suchen, Gesetze des Sollens vor und außer der Zeit; die Menschengeschichte versteht sich bei Hegel nur auf eine einzige Kunst: auf der dialektischen Fortschrittslinie vorwärts zu eilen; das Spätere ist immer das Bessere, die Gegenwart das Beste; von China, der Stätte „der höchsten Gebundenheit des Geistes“, hebt sie an, um der in der Gegenwart verwirklichten höchsten Freiheit zuzustreben: „Die Basis dieser Leiter ist so winzig, wie ihre Höhe: die Grundlage umfaßt

nicht die Völkervielheit, sondern bedarf nur Chinas; so liegt denn die Spitze im Berlin von 1822" [1]). Die Hegelianer der linken Seite bogen die Spitze zum Anfang zurück, indem sie die Zustände der Gegenwart für keineswegs frei, sondern für chinesisch erklärten.

Der Gedanke eines Parallelismus von individueller und weltgeschichtlicher Entwickelung muß darum bei Hegel eine falsche Wendung nehmen. Es fehlen die geistigen Güter und Normen, auf welche der einzelne und das Menschengeschlecht hingeordnet sind, die Sterne, welche der Fahrt der Ahnen, wie der Enkel leuchten. Es trifft allerdings zu, daß der einzelne sie sich in gewissem Sinne von neuem zu erarbeiten, sich an ihnen emporzurichten hat, wie es die ihm vorausgegangenen Geschlechterfolgen getan; aber er ist in weit höherem Grade empfangend als diese, da Erziehung und Bildung die Erbgüter und Lebensformen zugleich als gegebene an ihn heranbringen. Die Erziehung arbeitet mit Kräften der Geschichte, aber ist nicht deren Wiederholung im kleinen; sie ist Überlieferung der Erbgüter, aber auch Kampf mit den Erbübeln, wovon Hegels Pelagianismus gar nichts weiß; ein Gutteil von dem, was Hegel als Meilensteine der individuellen Entwickelung bezeichnet, sind Übel und Stadien des Irrtums [2]).

7. Dem Apriorismus gegenüber hat sich das historische Prinzip als realistisch, im Sinne der Würdigung des Tatsächlichen zu bewähren, dem Empirismus oder Historismus gegenüber als realistisch im Sinne der Anerkennung des Gedanklich-realen. Das historische Interesse darf den aristotelischen Satz nicht vergessen lassen: die Wissenschaft geht auf das Allgemeine; die Schätzung der Tatsachen darf nicht eine neue Form des Nominalismus zeitigen, der den Verstand auf die bloße Zusammenordnung des Geschehenen einschränkt und ihm verbietet, auf die Ursachen und das Wesen vorzudringen. Es ist erklärlich, daß die historische Rechtsschule das Hauptgewicht darauf legte, darzustellen, was Rechtens ist und war,

---

[1]) Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 1578, S. 134. — [2]) Vgl. des Verfassers Didaktik a. a. O.

und die Frage nach dem Rechte und nach dem Rechten, also auch nach dem Naturrechte, zurückstellte; ebenso daß die historische Philologie den Sprachbestand morphologisch, nach seinen spezifisch sprachlichen Bildungsgesetzen untersuchte und die logische Seite beiseite ließ, und nicht minder die vergleichende Religionskunde, der Fülle der erschlossenen Glaubenskreise zugewandt, nicht den einschneidenden Gegensatz von wahrem und falschem Glauben handhabte; aber es liegt darin doch eine Halbheit in der Anwendung des historischen Prinzips. Diese führt geradezu zur Preisgebung seines vollen Gehaltes, wenn sich die historische Betrachtung selbstgenügsam auf das Gegebene steift und die rationale Verarbeitung desselben für überflüssig oder undurchführbar erklärt, wie dies die Epigonen der historischen Schule taten.

Die bahnbrechenden Geister der historischen Richtung unterschätzen die philosophische Behandlung keineswegs. Savigny erkennt ein in der Menschennatur gegründetes Element an[1]). Der berühmte schweizerische Geschichtsschreiber Johannes von Müller sagt in seinen Genfer Aphorismen: „Wir lernen aus der Geschichte der Gesetze das allgemeine Naturrecht, also die ursprünglichen Bedürfnisse, also die Natur des Menschen; sie ist die Wissenschaft der Interessen der menschlichen Gesellschaft", und: „Wo wir waren, zeigt uns die Geschichte, die Statistik, wo wir sind, die idealische Philosophie, wo wir sein sollten die wahre Politik, wie weit wir gehen können".

Es trifft die Verarmung und Verirrung der von der Philosophie abgewendeten historischen Ansicht im allgemeinen, was Trendelenburg mit besonderer Beziehung auf die Rechtswissenschaft bemerkt, um Geschichte und Spekulation, Erkundung und Ergründung in das rechte Gleichmaß zu setzen: „Es verschmäht die rationale Ansicht vom Recht nicht selten die historische und die historische umgekehrt die rationale; doch herrscht zwischen beiden nur aus Einseitigkeit Feindschaft, denn der Mensch ist ein historisches Wesen und dadurch

[1]) Oben Nr. 1, gegen Ende.

Bürger der Geschichte ... Darin liegt sein Eigentümliches und darum ist nach allen Seiten die geschichtliche Betrachtung wichtig. Indessen macht die rein historische Ansicht allenthalben und auch im Recht nur das Daseiende als ein Vergangenes geltend und will das Daseiende mit dem Anspruch der Vergangenheit nur physisch fortsetzen. Die nackt rationale Ansicht will umgekehrt nur das Recht der Idee, ohne nach dem Daseienden zu fragen. Jene wird starr, diese luftig; die tiefere philosophische Auffassung besteht darin, auf jeder historischen Stufe, je nach dem Stande der Entwickelung, das Rationale aufzufassen und auf der letzten durch die innewohnende Idee auf die weitere Ausbildung hinzuweisen. In diesem Sinne muß die historische Ansicht des Rechts in die rationale und die rationale in die historische aufgenommen werden[1])." Er bezeichnet als das Prinzip der moralischen oder Geisteswissenschaften „das menschliche Wesen in der Tiefe seiner Idee und im Reichtume seiner historischen Entwickelung: beides gehört zusammen, denn das nur Historische würde blind und das nur Ideale leer, und der richtige Fortschritt geschieht darin, daß das Historische den Anteil an der Idee und die Idee den Zusammenhang mit der Geschichte erstrebt"[2]).

In gleichem Sinne sagt Eucken: „Das Allgemeine und Zeitlose muß die Grundlage bleiben und sich an jeder Stelle des Ganzen erweisen. Die Vergangenheit wäre uns unzugänglich ohne eine in der Veränderung beharrende Natur des Menschen und der Dinge. Nicht nur muß die Sonne Homers auch uns leuchten, wir müssen sie auch mit denselben Augen ansehen. Über die genauere Abgrenzung der zeitlosen und der historischen Betrachtung läßt sich streiten und wird gerade heute viel gestritten: eine Ergänzung der Idee des Werdens durch eine zeitlose Begreifung steckt in aller wissenschaftlichen Arbeit[3])." Er verweist passend auf Aristoteles, der nicht zuläßt, in dem Werden, *γένεσις*, das der Wissenschaft eigene

---

[1]) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, 2. Aufl. 1868. S. 103. — [2]) Das. S. 45. — [3]) Die Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl. 1892. S. 119.

Objekt zu erblicken, da wir das Wissen, ἐπίστασθαι, nach dem στῆναι, dem Fußfassen auf dem Seienden benennen[1]).

Wenn die historische Schule in einen Relativismus geriet, der das Übergeschichtliche aus dem Auge verlor, so liegt darin eine Erschlaffung, von der ihre leitenden Geister unberührt sind, schon darum, weil diese auch den außerzeitlichen Hintergrund alles Geschehens nicht aus dem Auge verloren. In diesem Sinne sagt Stahl mit Beziehung auf die rationalistische Periode: „Die geschichtliche Schule beseitigt nicht den absoluten sittlichen Maßstab, sie bekämpft nur das, was man damals als Inhalt desselben ansah und macht noch den relativen oder vielmehr den individuellen Maßstab geltend, den man bis dahin übersah. Es ist gerade eine tiefere philosophische Wahrheit, auf welcher sie unausgesprochen, ja den Meisten vielleicht unbewußt, in ihrem letzten Grunde steht, das ist die Anerkennung des lebendigen göttlichen Waltens in der Geschichte. Aus ihr kommt die Ehrfurcht vor dem Bestehenden, die menschliche Bescheidung in der Änderung desselben, das Hinsehen auf eine höhere Macht, von der man das Wesentlichste und Beste dabei erwarten muß. Pietät ist ihrem innersten Beweggrunde nach jene sorgfältige Pflege der Geschichte, Pietät die Bewahrung jedes eigentümlichen Instituts, die Scheu vor allem, was ohne unser Zutun geworden ... Die geschichtliche Schule also, weit entfernt, Philosophie, d. i. Ethik des Rechts zu beseitigen, enthält vielmehr selbst ein neues und tieferes philosophisches Prinzip[2])."

Der echten historischen Gesinnung ist das jetzt und hier Gegebene gültig, weil es die der Gegenwart konforme Ausprägung eines Ansichgültigen ist; der Relativismus dagegen läßt es gelten, weil es sich Geltung erkämpft hat, die es aber einem stärkeren Nachfolger abzutreten gefaßt sein muß, eine Auffassung, die das Widerspiel jener Pietät vor dem Gewordenen ist.

Der Historismus erklärt es für aussichtslos, von den Tatsachen zum Wesen der Sache vordringen zu wollen; auf der Erfassung

---

[1]) A. a. O. S. 107. Ar. Phys. VII, 2. — [2]) Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl. 1854, S. 586 f.

des Wesens aber beruht die richtige praktische Behandlung des Gegenstandes, somit gewährt jene einseitige Geschichtsansicht keine Handhaben für die Anwendung der Wissenschaft. Die empirische Ansicht muß zur rationalen erhöht werden, weil nur diese der Praxis, wenn dieselbe mehr sein will als Routine, Weisungen geben kann; zwischen der Erkundung und der Anwendung liegt die Ergründung, von den Daten führt der Weg zu den Regeln durch die Prinzipien; nur wenn man analytisch vom Gegebenen zum Verständnisse von dessen Wesen und Ursache aufgestiegen ist, kann man synthetische Bestimmungen für die Anwendung des Verstandenen aufstellen[1]). Wer sich vor metaphysischen Begriffen fürchtet, auf welche die Analyse führt und gegen sie die Skepsis herbeiruft, verzichtet darauf, der Erkenntnis Regeln für das Handeln und Gestalten abzugewinnen. Die gesunde, auf eines der Gebiete der menschlichen Betätigung gerichtete Geschichtsforschung sucht deren Stammbaum auf, aber in diesem muß ein tieferer Blick die Grundzüge der Sache selbst erfassen, in welchen dann zugleich die Richtlinien für deren Fortführung, Ausgestaltung, Vervollkommnung in der Gegenwart kenntlich werden. So angesehen, ist die Historie, wie es unser Motto besagt, „die Verkünderin der Wahrheit, die Mutterstadt der Philosophie“, und wie es die Alten so oft rühmen, zugleich die Lehrerin der Weisheit.

Die Odyssee erzählt, wie ihr Held seinen mächtigen Bogen zu spannen und den Pfeil, durch die Öhre der hintereinander gestellten Äxte hindurch, ans Ziel zu schnellen wußte; das historische Prinzip hat etwas von der Kraft einer Bogensehne, nur muß es recht gespannt werden, sonst erlahmt der Pfeil, bevor das Ziel noch erreicht ist: beim Historismus bleibt er im ersten Öhre stecken, beim Apriorismus im zweiten.

---

[1]) Vgl. oben §. 106, 5 a. E. und Didaktik als Bildungslehre II², S. 233 f.

## §. 114.

### Die historische Rechts- und Gesellschaftslehre.

1. Die autonomistischen Gesellschaftslehren hatten die Rechts- und Staatenbildung auf einen Vertrag selbständiger Individuen zurückgeführt, aber der Atomisierung der Gesellschaft, welche dabei die Voraussetzung bildet, dadurch abzuhelfen gesucht, daß sie dem einmal fertiggebrachten Staate den Einzelnen gegenüber die weitgehendsten Befugnisse einräumten und ein Staatsidol aufstellten, welches das antike weit hinter sich läßt[1]). Um so freiere Bewegung hatte die Wirtschaftslehre den Individuen als erwerbenden zugesprochen, zumal in der Gestalt, die ihr Adam Smith gegeben hatte, dessen wirtschaftlichem Autonomismus die Ansicht zugrunde liegt, daß das soziale Gedeihen um so größer ist, je freier der Einzelne seinen Vorteil suchen kann[2]).

Diese Fiktionen und Verirrungen in das Licht der Geschichte zu rücken, um deren Unwert und Verderblichkeit zum Bewußtsein zu bringen, war die nächste Aufgabe der Vertreter des historischen Prinzips und bildet ein Hauptverdienst derselben. Die leere Einbildung von einem Gesellschaftsvertrage verschwand wie Gespenster vor der Sonne, als man die Anfänge der Völkergeschichte unbefangen ins Auge faßte. Ungekünstelt und naturwahr hatte schon Johannes von Müller in der Vorrede zu den „Geschichten schweizerischer Eidgenossenschaft“ 1786 den Ursprung der Verfassung

---

[1]) Bd. II, §. 85, 4 u. 5; oben §. 98, 5 u. 99, 4. — [2]) Oben §. 97.

seines Volkes dargelegt: „Alle Verfassungen freier Nationen haben ihren Ursprung in den häuslichen, wo väterliches Ansehen durch Kraft und Weisheit Ordnung hält. Als die Hausgesellschaft in Geschlechter, diese in Stämme, diese in Völkerschaften verbreitet wurde, blieb der ersten Einfalt Bild in dem erbfolgenden oder gewählten Vorsteher, welcher nicht ohne Beratung mit den Ältesten und nicht ohne Beistimmung der Familienhäupter die Angelegenheiten des Gemeinwesens verwaltete. Das waren die guten Zeiten der alten Freiheit, wo keinem etwas fremde blieb, was das Ganze betraf, und ohne den Willen der Mehrheit über das Allgemeine nichts verfügt wurde."

Savigny zeigt, daß der Vorzeit nichts ferner liege als Absichtlichkeit und Willkür. Sprache, Sitte, Verfassung haben den nämlichen Charakter; „was sie zu einem Ganzen verknüpft, ist die gemeinsame Überzeugung des Volkes, das gleiche Gefühl innerer Notwendigkeit, welches allen Gedanken an zufällige und willkürliche Entstehung ausschließt ... Die Jugend der Völker ist arm an Begriffen, aber sie genießt ein klares Bewußtsein ihrer Zustände und Verhältnisse, sie fühlt und durchlebt sie ganz und vollständig" [1]. Karl Ludwig von Haller, der schweizer Staatsrechtslehrer, wies nach, daß die Staaten nicht durch Überwindung des Naturstandes, durch die Vernunft entstehen, sondern durch die Natur selbst; das Verhältnis von Herrscher und Untertan sei analog jenem von Mann und Weib, Vater und Kind, Lehrer und Schüler usw. [2].

So wenig wie einen staat- und rechtbildenden Konvent, so wenig kennt die historische Schule einen Staatsleviathan, der die Individuen verschlingt. Ihr gilt das Recht als älter als der Staat, weil es in den im Bewußtsein des Volkes lebenden Überzeugungen, auf Sitte und Glaube, „diesen inneren still wirkenden Kräften" beruht, nicht lediglich dem Willen des Gesetzgebers entstammt. Jene Kräfte und dieser Wille sind Faktoren gleichen Ranges.

---

[1]) Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung 1814, S. 8 u. 9. — [2]) Restauration der Staatswissenschaft, 4 Bde., 1816—1820.

Der Gesetzgeber soll das Organ des Volksbewußtseins sein, wie der Rechtsgelehrte der Ausleger der darin waltenden unbewußten Weisheit. Das Gedeihen des Staates ist durch seinen kontinuierlichen Zusammenhang mit dem Volksbewußtsein bedingt, und darin liegen die Grenzlinien, welche die Staatsgewalt nicht überspringen darf. Neben der Staatseinheit stehen die selbstwüchsigen Einheiten, Verbände, Korporationen, welche durch Interessengemeinschaft hervorgerufen, sich in das Gemeinleben eingebaut und die Sanktion der Geschichte empfangen haben.

Mit aller Bestimmtheit machte die historisch gerichtete deutsche Wirtschaftslehre den nationalen organischen Charakter der menschlichen Arbeit geltend gegenüber dem kosmopolitischen und individualistischen Systeme der Engländer. Friedrich List wies in beredter Sprache die Verkehrtheit der Ansichten Adam Smiths nach; diese Theorie habe vor lauter Individuen, die sie in der Menschheit vereinigt dachte, die Nationen nicht gesehen und über den materiellen Gütern als Ergebnissen der Arbeit die produktiven Kräfte vergessen; sie sei eine Theorie der Tauschwerte, der materiellen Reichtümer, der eine andere zur Seite treten müsse, die von den wert-erzeugenden Kräften, körperlichen wie geistigen, allgemeinmenschlichen wie nationalen handeln müsse; der Nachweis der Teilung der Arbeit, der Smiths Stärke ist, müsse ergänzt werden durch die Aufzeigung von der Vereinigung derselben im Volkskörper. Der Blick der Wirtschaftslehrers muß sich über den Markt und die Produktion in Werkstätten und Fabriken ausdehnen auf alles, was direkt oder indirekt das wirtschaftliche Schaffen bedingt: „Die christliche Religion, die Monogamie, die Abschaffung der Sklaverei und der Leibeigenschaft, die Erblichkeit des Throns, die Erfindung der Buchstabenschrift, der Presse, der Post usw. sind reiche Quellen der produktiven Kraft" [1]. Indem die englische Schule bloß den materiellen Reichtum oder die Tauschwerte untersuchte und nur die körperliche Arbeit als Kraftquelle ansah, verfiel sie in selt-

[1]) Das nationale System der politischen Ökonomie 1842, S. 209.

same Irrtümer und Widersprüche: „Wer Schweine zieht, ist nach ihr ein produktives, wer Menschen erzieht, ein unproduktives Mitglied der Gesellschaft; wer Dudelsäcke oder Maultrommeln zum Verkaufe fertigt, produziert, die größten Virtuosen, da man das Gespielte nicht zu Markte bringen kann, sind nicht produktiv; der Arzt, welcher seinen Patienten rettet, gehört nicht in die produktive Klasse, aber der Apothekerjunge, obgleich die Tauschwerte der Pillen, die er produziert, nur wenige Minuten existieren mögen, bevor sie ins Wertlose übergehen; ein Newton, ein Watt, ein Kepler ist nicht so produktiv als ein Esel, ein Pferd oder ein Pflugstier[1]."

Aber auch wenn die produktiven Kräfte minder engherzig veranschlagt werden, sind sie nicht richtig zu verstehen, sobald man nur die Individuen als ihre Träger ansieht: „Die Summe der produktiven Kräfte der Nation ist nicht gleichbedeutend mit dem Aggregat der produktiven Kräfte aller Individuen und bedingt durch die gesellschaftlichen und politischen Zustände[2]." Die mechanische Ansicht muß der organischen weichen und die Kraftquellen der selbstwüchsigen, vorgesellschaftlichen Verbände müssen in Rechnung gezogen werden. „Zwischen dem Individuum und der Menschheit steht die Nation mit ihrer besonderen Sprache und Literatur, mit ihrer eigentümlichen Abstammung und Geschichte, mit ihren besonderen Sitten und Gewohnheiten, Gesetzen und Institutionen, mit ihren Ansprüchen auf Existenz, Selbständigkeit und Vervollkommnung als ein Organismus, der durch tausend Bande des Geistes und der Interessen zu einem für sich bestehenden seelenvollen Ganzen vereinigt ist[3]."

2. Soweit das rationalistische Naturrecht und die sensualistische Wirtschaftslehre von A. Smith auseinanderliegen, so sind sie doch beide Erzeugnisse des nominalistischen Denkens. Jenes läßt Recht und Staat von den Individuen gemacht werden, wie die Nominalisten des universale vom individuellen Denken allein er-

[1]) Das nationale System der politischen Ökonomie 1842, S. 213. — [2]) Das. S. 249. — [3]) Bruno Hildebrandt, Die Nationalökonomie der Gegenwart und Zukunft 1848, S. 62.

zeugt wähnen; diese kennt nur Individuen, aus deren Umtriebe sie die wirtschaftliche Ordnung sich kristallisieren läßt, ähnlich wie Occam, und Locke die Begriffe aus dem Gewirre der Eindrücke[1]). Die historische Schule, welche beide Verirrungen bekämpft, hat darum einen realistischen Zug. Derselbe spricht sich am deutlichsten in dem von ihr durchgängig verwendeten Begriffe des Organischen aus, bei dem der immanente Zweck als das Universale dem Singularen und als das Ganze den Teilen vorangeht. Der verdiente Bearbeiter des Genossenschaftsrechtes, Gierke, sagt gelegentlich, daß sich die individualistischen und die anti-individualistischen Systeme darin unterscheiden, daß bei jenen das Ganze den Teilen nachfolgend, bei diesen vorausgehend gedacht wird. Das nominalistische Halbdenken schreckt davor zurück, etwas anderes als wahrnehmbare Einzelwesen anzunehmen; das durch die Zucht der Historie vertiefte Denken weiß mit nicht-wahrnehmbaren Faktoren zu operieren; es kennt die Macht, die einem Volkstum, einem Staatsgedanken, einem Rechtsinstitut und -system, einer Religion, einer Weltanschauung innewohnt und die individuellen Bestrebungen bedingt und hervorruft, also ein Ganzes vor den Teilen, ein Allgemeines vor dem Besondern bildet. Die Rechtsgeschichte hat von Verwandtschaft und Gegensatz, von Kampf und Ausgleich der Rechtssysteme zu sprechen und würde nicht weit kommen, wenn sie diese Systeme nur als in den Köpfen der Menschen sich bildende Abstraktionen auffassen wollte, da vielmehr deren geschichtliche Macht ihre Realität bezeugt, die nicht zwar als dingliche, wohl aber als gedanklich-objektive zu fassen ist.

Genetisches Begreifen des Werdens des Rechts und organisches Verständnis für die Rechtssubstanz bezeichnet Savigny als gleich wichtig: „Ein zweifacher Sinn ist dem Juristen unentbehrlich; der historische, um das Eigentümliche jedes Zeitalters und jeder Rechtsform scharf aufzufassen, und der systematische, um jeden Begriff und jeden Satz in lebendiger Verbindung und Wechselwirkung mit

---

[1]) Vgl. oben §. 97, 1.

dem Ganzen anzusehen, das heißt in dem Verhältnisse, welches das allein wahre und natürliche ist[1])." Treffend charakterisiert er den Realismus der alten römischen Juristen: „Die Begriffe und Sätze ihrer Wissenschaft erscheinen ihnen nicht wie durch ihre Willkür hervorgebracht; es sind wirkliche Wesen, deren Dasein, deren Genealogie ihnen durch langen, vertrauten Umgang bekannt geworden ist; daher die Sicherheit, die sonst nur die Mathematik hat: sie rechnen mit ihren Begriffen[2])." Ähnlich hat Leibniz die Rechtsbegriffe als res incorporales bezeichnet und gegen Lockes Nominalismus geltend gemacht[3]). — Wenn die nominalistische Rechtslehre immer nur nach der Absicht der Gesetzgeber fragte und mit der logischen Schablone arbeitete, forschte die historische nach dem auch unabsichtlich wirkenden Prinzip der Gesetzesbestimmungen, nach der inneren Ordnung der Rechtsmaterien, ihrer ratio, ihrem *σοφόν*, ihrem *ἦθος*.

Als ethischer trat der Realgehalt des Rechts den Forschern besonders im germanischen Rechte entgegen. Den Deutschen war das Recht eine sittliche Macht, und der Rechtliche, d. i. der Recht-gleiche oder -ähnliche Bundesgenosse derselben: „Das Recht stärken und das Unrecht kränken"[4]) und „Recht findet allzeit seine Knecht" waren gangbare Formeln; das Recht war recht eigentlich eine Sache, nämlich „die gute Sache". Es wird nicht gemacht, sondern „geschöpft"; wie der Brunnen die Fluren, speist es die Rechtsbedürftigen. „Recht findet sich; du mußt Recht finden, nicht Recht bringen", sagen die Sprichwörter. Die Anschauung ist lebendig, daß das Recht ein Gut ist, an dem die Rechtsgenossen teilhaben. Dieser Begriff des Teilhabens trägt die ganze Verfassung des germanischen Mittelalters, das Lehen ist Anteil, eine *μέθεξις*; auch insofern es ein materielles ist, beruht es auf der weiteren Vorstellung, daß sich Haben und Sein wechselseitig bedingen, daß auch

[1]) Vom Berufe unserer Zeit für Gesetzgebung, S. 48. — [2]) Das. S. 29. — [3]) Oben §. 95, 4; Op. phil. p. 310 b. — [4]) Wörtlich mit dem pythagoreischen Akusma übereinstimmend: *νόμῳ βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν*; vgl. Bd. I, §. 21, 3.

unser Wert ein Haben, ein Anteilhaben an Werten ist, die wir nicht machen, sondern die uns gewährt werden. Das Eintreten in einen solchen Gedankenkreis war ein Schritt zur Gesundung von der Krankheit des Autonomismus, der alles von sich selbst hat und selbst macht, der keine sittlichen Inhalte kennt und den ethischen Stoffwechsel stillstellt und darum zur moralischen Auszehrung und Schwindsucht führt.

Die historische Wirtschaftslehre gewann an dem von List aufgestellten Begriff der „produktiven Kräfte" einen realistischen Fußpunkt. List ist nicht weit von dem Begriffe der geistigen Güter, wenn er sagt: „Der jetzige Zustand der Nationen ist eine Folge der Anhäufung aller Entdeckungen, Erfindungen, Verbesserungen, Vervollkommnungen und Anstrengungen aller Generationen, die vor uns gelebt haben. Sie bilden das geistige Kapital der lebenden Menschheit und jede einzelne Nation ist nur produktiv in dem Verhältnis, in welchem sie diese Errungenschaften früherer Generationen in sich aufzunehmen und sie durch eigene Erwerbungen zu vermehren gewußt hat" [1]). Die Wirtschaftslehre spricht manchen Universalien Realität zu, welche nur Denkhilfen zu sein scheinen; Obst, Holz, Pelzwerk u. a. sind hier keine bloßen Klassennamen, sondern Bestandstücke des Volksbesitzes, also Realitäten; Erzeugnisse der Arbeit sind durch die Arbeit real bestimmt und in gewissen Betracht selbst substanziierte Arbeit, „Gallerte der Arbeit", wie sie Marx nannte; aber auch das Ganze von Kenntnis und Fertigkeit, das zu ihrer Herstellung gehört, ist ein realer Faktor, ein Wertobjekt und doch nur eine *δύναμις λογική*; Handwerkstraditionen und Gewerksverfassung sind sozusagen Bestandstücke der Werkstätten, wie das Handwerkszeug und für die Werterzeugung wichtiger, als dieses, also in höherem Maße Güter.

Zu einer bestimmten Vorstellung von der geistigen Güterwelt und ihrer Bewegung, einem Erbgange der geistigen und sittlichen Güter drangen die Vertreter der historischen Nationalökonomie nicht

---

[1]) Das nationale System, S. 210.

vor, da ihnen bei dem Verfalle der philosophischen Bildung die begrifflichen Handhaben dazu fehlten. Als Komplement der materiellen objektiven Güter drängten sich ihnen doch immer nur Eigenschaften des Subjekts: Fähigkeiten, Fertigkeiten usw. auf und es entzog sich die Hinordnung dieser auf ein Gedanklich-reales, zwar nicht ganz dem Verständnisse, aber der wissenschaftlichen Fixierung[1]). Der Güterlehre stand im Wege, daß man zumeist die Güter auf die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse bezog, wobei ihr objektiver Charakter nicht zur Geltung kommen kann, da erst deren Beziehung auf die menschliche Bestimmung den Blick auf die Realitäten der geistigen Welt eröffnet.

3. Die historische Gesellschaftslehre fand die sittlich-religiöse Hinterlage von Recht, Staat und Arbeit wieder, welche der Autonomismus so schmachvoll preisgegeben hatte. Zu der Wahrheit: Das Ganze ist vor den Teilen, gewann man die ebenso wichtige hinzu: Das Recht ist vor dem Staate, weil es aus dem Gerechten und letztlich aus Gott ist.

Es wirkte dabei besonders die Erschließung des deutschen Rechtes geist- und herzerweiternd, welches eine innere Verwandtschaft zum Christentum hat. „Ausgehend von der Voraussetzung einer höheren Weltordnung, leitet die germanische Rechtsanschauung alles Recht von Gott ab und will das ganze Rechts- und Staatsleben auf die Abhängigkeit des Menschen von Gott gegründet wissen . . . Darum beginnt der Sachsenspiegel die Darstellung des Rechtssystems mit der Darstellung der göttlichen Weltordnung . . . Auch die öffentliche, die staatliche Gewalt steht so gut wie der Einzelne unter der Herrschaft des Rechtes, nicht über dem Rechte... Die Freiheit besteht danach in dem Rechte des Menschen, sein Leben den Vorschriften der göttlichen Offenbarung und des Sittengesetzes gemäß einzurichten; hierzu soll die öffentliche Gewalt den Einzelnen behilflich sein. Das durch den Staat geschützte Recht soll Jedem

[1]) Am nächsten kommt dieser Julius Kautz, Theorie und Geschichte der Nationalökonomie, Wien 1858, der wenigstens die Güterlehre als Ganzes untersucht.

die Möglichkeit gewähren, seine sittlichen Lebensaufgaben zu erfüllen. Weil aber diese Aufgaben für die verschiedenen Lebensberufe der Art nach verschieden sind, so verlangt der germanische Freiheitsbegriff für jeden Beruf das seiner besonderen Aufgabe entsprechende besondere Recht [1])." Das Recht des Einzelnen ist eine Befugnis, aber zugleich ein von Gott verliehenes Amt, mit dem entsprechende Pflichten verbunden sind. Die Berufsgenossen hält zuhöchst nicht gemeinsamer Vorteil zusammen, sondern ein geistiges Gut: die Ehre. Der Sachsenspiegel sagt: „Gut ohne Ehre ist kein Gut und Leib ohne Ehre hat man für tot; alle Ehre aber kommt von der Treue."

Die germanistische Rechtsschule hat das Verdienst, diesen Charakter des deutschen Volksrechts aufgedeckt zu haben, allein sie ging zu weit, wenn sie darüber den Wert des römischen Rechts verkannte und dem letzteren die autonomistischen Verirrungen schuld gab [2]). Unbefangener urteilte J. Grimm: „Erst in unserer Zeit, nachdem das Studium des römischen Rechtes auf seine alte Reinheit und Strenge zurückgeführt, das des heimischen zu vollen Ehren gebracht worden ist, darf man eine langsam heranrückende Reformation unserer Rechtsverfassung hoffen und voraussehen [3])."

Mit Überwindung des Materialismus der Smithschen Wirtschaftslehre kam auch die sittliche Seite der Arbeit wieder zum Bewußtsein. Für die spekulativ-ethische Betrachtung derselben trat nachdrücklich von Schütz ein in dem Aufsatze: „Über das sittliche Moment in der Volkswirtschaft" [4]): „Auch dem spekulativen Element gebührt hier seine Stelle; die Wissenschaft ist Resultat zweier Faktoren: der Erfahrung und der menschlichen Vernunft, und es liegt in ihrer Aufgabe, die Übereinstimmung der tatsächlichen Verhältnisse mit den Geboten und Forderungen der sittlich-praktischen

[1]) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I[14], S. 460. — [2]) So K. Ad. Schmidt: Der prinzipielle Unterschied zwischen römischem und germanischem Recht 1853, der das erstere „das Recht der Beute", das letztere „das Recht des Lebens" nennt. — [3]) Rechtsaltertümer Vorr., S. XVII. — [4]) Tübinger Zeitschr. f. d. Staatswissenschaft 1844, S. 113 f.

Menschenvernunft anzubahnen." Uhde bemerkt in gleichem Sinne: „Bisher hat die Nationalökonomie eine Ontologie des Reichtums geliefert, aber ihre moralische und religiöse Seite verschleiert; die bisherige Behandlung der Nationalökonomie läßt den Menschen mit seinem Leben und seinem höchsten Interesse außer acht, sie wägt ihn dafür auf der Wage der Produktion" [1]).

Indem man die Volkswirtschaft in ihrer Verwachsung mit dem Volksleben und dessen sittlichem Untergrunde verfolgte, erkannte man auch den Beitrag, den das Christentum zur Entwickelung der Arbeit und zu deren idealen Auffassung gegeben. Savigny sagt im allgemeinen: „das Christentum ist nicht nur als Regel des Lebens anzuerkennen, sondern es hat auch in der Tat die Welt umgewandelt, so daß alle unsere Gedanken, so fremd, ja feindselig sie demselben scheinen mögen, dennoch von ihm beherrscht und durchdrungen sind [2])". Wilhelm Arnold weist auf die tausend Fäden hin, welche die Gegenwart mit der christlichen Vergangenheit verknüpfen: die Kultur der Gegenwart sei nur die Fortsetzung und Steigerung der mittelalterlichen Institute, auf welche man vornehm herabsehe, als auf Ausgeburten einer finsteren, barbarischen Zeit, sie bilden aber die unmittelbare Grundlage unserer modernen Kultur: „Es steht den Enkeln übel an, die Weisheit ihrer Väter töricht zu nennen, weil sie dieselbe nicht mehr verstehen [3])." Die morallose und darum unmoralische Wirtschaftstheorie, die nur den Eigennutz als Triebfeder kennt, nennt Arnold „die gefährlichste Lüge, die je von der Wissenschaft ausgesprochen ist, zum Glück aber auch eine, deren innerer Widerspruch leicht aufgedeckt werden kann; denn sie führt zu der Alternative: entweder ist der Eigennutz auch auf dem Gebiete des Staats- und Rechtslebens das Entscheidende — damit wird aber eine unsittliche Grundlage aller menschlichen Ordnung

---

[1]) Ein seltsames Mißverständnis der „ethischen Richtung der Nationalökonomie" begegnet bei C. Menger, Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaft 1883, S. 288 f. — [2]) System des heutigen römischen Rechts I, S. 53. — [3]) Recht und Wirtschaft nach geschichtlicher Ansicht 1863, S. 82 f.

aufgestellt und zum positiven Angriff gegen sie fortgeschritten —; oder man löst die natürliche Einheit des Menschen in verschiedene voneinander unabhängige Kräfte auf und macht ihn im Rechtsleben zum Idealisten, in der Wirtschaft zum Materialisten. Die wirklichen Motive der Wirtschaft sind: der Trieb der Selbsterhaltung, der politische Gemeinsinn, das nationale Rechtsgefühl."

Das Wirtschaftsleben ebensowohl aus der Geschichte wie aus der Totalität der menschlichen Betätigungen zu begreifen ist das Streben, welches den gelehrtesten Vertreter der historischen Wirtschaftslehre, Wilhelm Roscher, leitete[1]). Er erkennt die sittlich-religiösen Voraussetzungen des Arbeitssegens; ja erklärt die Religion für das höchste Ziel und den tiefsten Grund des Lebens[2]). Doch schreitet er zur Durchführung dieses Gedankens nicht vor; er lehnt die christliche Sozialreform, welche damit Ernst macht, ab und findet in den Schriften des Bischofs von Ketteler nur „viele treffliche Bemerkungen", die aber erst anwendbar seien, „wenn unsere wenig-gläubige, aber strebsame, kritische, nach individueller Unabhängigkeit durstende Zeit einen großartigen Rückfall zu den Eigentümlichkeiten des Mittelalters erlebt hätte"[3]). Diese Züge der Zeit scheinen ihm also mit der Religion als Grundlage des Gemeinlebens vereinbar. Über katholische Dinge spricht er nicht feindselig, aber mit unglaublicher, mit seiner sonstigen Gelehrsamkeit arg kontrastierenden Unwissenheit; er bemerkt gelegentlich: „Das Wort der Vulgata: Agnus Dei qui tollis ist besser als das lutherische: Lamm Gottes, das du trägst; aber um so unbiblischer dann gleich der katholische Zusatz: Ora pro nobis; dadurch wird der Herr zu einem obersten Heiligen degradiert[4])." Diesen exzessiven Arianismus bürdet er der katholischen Kirche auf, ohne sich zu vergewissern, ob sie denn wirk-

---

[1]) Ansichten der Volkswirtschaft aus dem geschichtlichen Standpunkte 1861; System der Volkswirtschaft, 4 Bde., begonnen 1854; Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland 1874; Geistliche Gedanken eines Nationalökonomen 1895. — [2]) Geistliche Gedanken, S. 158. — [3]) Das. S. 173. — [4]) S. 35. In dem letzten Abdrucke fügt der Herausgeber einen berichtigenden Zusatz bei.

lich jenen Zusatz mache; jedes katholische Schulkind hätte ihn belehren können, daß er vielmehr laute: Miserere nobis. Handelte es sich um eine antike Gebetsformel, so hätte sich Roscher gewiß keine solche Blöße gegeben.

4. Was das historische Prinzip zur Erweiterung und Vertiefung der Lebensansicht, zur Schulung im realistischen Denken, zur Erneuerung der idealen und religiösen Anschauungen beitragen kann, kommt erst zur vollen Geltung, wenn die Geschichtsbetrachtung mit den Vorurteilen bricht, welche seit der Glaubensneuerung das katholische Mittelalter dem Verständnis unzugänglich gemacht haben; ohne Würdigung der sozialen Gebilde dieser Periode und der sie tragenden Religiosität und Weisheit kann sich die Gesellschaftslehre dem Autonomismus nicht entwinden und den großen Problemen des Rechts, des Staates, der Arbeit gerecht werden. Dieser Erkenntnis rückhaltlos Ausdruck gegeben zu haben, ist das Verdienst Adam Heinrich Müllers: „Die Gegenwart mit ihren politischen Zerrüttungen ist ein bloßer Zwischenzustand, Übergang der natürlichen, aber bewußtlosen ökonomischen Weisheit der Väter durch den Vorwitz der Kinder zu der verständigen Anerkennung jener Weisheit von seiten der Enkel[1].“

Adam Müller, in Berlin 1779 geboren, wurde im Geiste des dort herrschenden aufgeklärten Protestantismus erzogen; als Mann auf seine Jugend zurückblickend, konnte er 1808 sagen: „Da ich erzogen wurde, war die Kenntnis und Empfindung des Gesetzes fast verloren gegangen; es gab nur eine Schule der Erfahrung; jetzt kann wieder die alte göttliche Wechselwirkung zwischen dem Gesetz oder einer gewissen Asketik und dem Genuß eintreten, denn das Gesetz oder die Idee des Gesetzes ist wieder allen Genüssen der Welt gewachsen, ja überlegen[2].“ — In seiner Göttinger Studienzeit, die ihn mit Friedrich von Gentz zusammenführte, machte die sensationelle Schrift Edmund Burkes gegen die französische

---

[1]) Versuch einer neuen Theorie des Geldes 1816, Vorrede. — [2]) Rosenthal, Die Konvertiten des 19. Jahrhunderts I, S. 69.

Revolution[1]) tiefen Eindruck auf ihn. Burkes Lebensanschauung ruht auf religiöser Gesinnung und der Würdigung der frommen Hingebung und des ritterlichen Sinnes des Mittelalters, trägt aber zugleich den gegebenen Verhältnissen Rechnung; sein Blick für das Gegenwärtige war so scharf, daß — was sein Ansehen außerordentlich erhöhte — nicht wenige seiner Prophezeiungen über die Stadien, die „der Freiheitsschwindel und Vernunfttaumel" durchlaufen werde, buchstäblich eintrafen. Während Gentz aus dem Buche nur den tiefsten Widerwillen gegen die Revolution sog, ohne von der rationalistischen Weltansicht, die ihm Kant, sein Lehrer, eingeimpft hatte, loszukommen, erkannte Müller tiefer als Burke selbst, daß nur auf dem Grunde des historischen, vollkräftigen Christentums der Zerstörung gesteuert werden könne. „Aus der tiefen Sprachverwirrung unserer Zeit", schrieb er nachmals, „ist alles Gespräch über den Staat und seine Bestimmung und sein Wesen völlig unnütz, ein elendes Spiel mit Worten, welche morgen die erste beste irdische Gewalt zu schanden macht. Aller Streit um das Recht oder um das Menschenglück und um den Nutzen ist völlig sinnlos, wenn das Wesen aller dieser Ideen nicht in heiligen Zusammenhang gebracht, ihr vorübergehender Zeitausdruck nicht an den Weltausdruck, den uns vergangene Zeiten lehren, angeknüpft und durch ihn verbürgt werden[2])."

Den „Weltausdruck der Ideen" suchte Müller am rechten Orte, in der katholischen Kirche, zu welcher er 1805 in Wien zurückkehrte; jenen Zusammenhang erörterte er näher in einer Schrift von 1819: „Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere." Den Schaden der Zeit findet er in „allmählicher radikaler Zersetzung, Auflösung und Dismembration des Staates und alles öffentlichen Lebens" und er führt ihn auf drei Agenzien zurück: die Rezeption des römischen Rechts, die englische Reichtumslehre und die Glaubens-

---

[1]) Reflexion on the revolution in France 1790; übersetzt von Fr. v. Gentz 1792. — [2]) Elemente der Staatskunst 1809, III, S. 265.

neuerung, welche die „Privatreligion“ eingeführt und „die Privatisierung und Entnationalisierung aller Empfindungen des Lebens“ eingeleitet habe[1]).

Alles Gemeinleben sieht Müller in der menschlichen Natur und deren Bestimmung durch Gott angelegt. Alle menschlichen Rechte und Zustände beruhen auf göttlicher Verleihung und es besteht zwischen ihnen eine organische Wechselbeziehung. Das Recht und der Nutzen versöhnen sich, sobald sie ideenweise gefaßt werden; Rechts- und Klugheitslehre schließen sich in der Religion zusammen. Zur lebendigen Einheit sind nicht bloß die zugleich lebenden Glieder der Gesellschaft zusammengeschlossen, sondern auch die nachwachsenden Geschlechter: „der Staat ist die Alliance der vorangegangenen Generationen mit den nachfolgenden; er ist eine Allianz nicht bloß der Zeitgenossen, sondern auch der Raumgenossen, nicht bloß die Verbindung vieler nebeneinander lebenden, sondern auch vieler aufeinander folgenden Familien“[2]). „Meine Habe wird meinen Enkeln nur durch die Treue garantiert, mit welcher ich das anerkenne, was die Zeitgenossen von ihren Vorfahren geerbt haben[3]).“

Das rationalistische Naturrecht mit seiner Fiktion des außer der Gesellschaft stehenden Menschen bekämpft Müller nachdrücklich; jene Fiktion kann an das archimedische *δός μοι ποῖ στῶ* erinnern, nur daß der Staat wirklich dadurch erschüttert wurde; die logischen Schablonen des Naturrechts sind leb- und kraftlos, die Wirklichkeit zeigt überall Bewegung und Leben. In Bestimmungen derart zeigt sich ein Einfluß Schellings auf Müller. Manche Aufstellungen über den Staat sind antikisierend; so, wenn es heißt: „Der Staat ist die innige Verbindung der gesamten physischen und geistigen Bedürfnisse, des gesamten physischen und geistigen Reichtums, des gesamten inneren und äußeren Lebens einer Nation zu einem großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen“[4]) und: „Wissenschaft und Staat sind, was sie sein sollen, wenn sie beide Eins sind, wie die

---

[1]) Elemente der Staatskunst II, S. 121. — [2]) Das. I, S. 84. — [3]) S. 89. — [4]) S. 51.

Seele und der Körper Eins in demselben Leben und nur der Begriff sie hoffnungslos zerschneidet und jedem Teil eine abgesonderte Heimat, einen verschiedenen Wirkungskreis zuteilt[1])." Müller unterscheidet den Begriff als Denkmittel von der die Sache im Wesen ergreifenden und im Werden verfolgenden Idee: „Wenn sich der Gedanke, den wir von einem erhabenen Gegenstande gefaßt haben, erweitert, wenn er sich bewegt und wächst, wie der Gegenstand selbst wächst und sich bewegt, dann nennen wir den Gedanken nicht den Begriff der Sache, sondern die Idee der Sache[2])." Der Staat gilt ihm in dem Maße als ein Beseeltes, daß er sagen kann: „Christus ist nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Staaten gestorben[3])." Doch ist Müller weit entfernt davon, die Individuen und die besonderen Verbände in dem Staate aufgehen zu lassen; er sagt schön: „Der Staat wächst hervor als ein Frieden Freier"; „alle Erhebung, wonach die Seele verlangt, ist ihre freie Unterwerfung, ihre Freiheit in der Hingebung an das Vaterland und Christus[4])." Die Verbände der engeren Gemeininteressen gliedern sich, mit Bewahrung ihrer organischen Struktur, in den Staat ein; zu den alten Ständen: dem Nähr-, Lehr- und Wehrstand fügt Müller als vierten den Verkehrstand. Jeder Stand und innerhalb desselben jeder Berufskreis hat ein Amt im ganzen; sein Schaffen ist nur dann das rechte, wenn nächst der Amtstreue die Liebe zur Sache das Treibende ist.

Die Gesetze des Arbeitslebens sucht Müller vom Gesichtspunkte des Ganzen zu bestimmen; der Arbeitsteilung schreibt er, wenn sie bei Smith zum Prinzip erhoben wird, „eine lasterhafte Tendenz" zu. Smith greift er nachdrücklich an: „Der Wahn, als wäre das Glück der Menschheit nichts anderes als die Summe der kleinen Privatglückseligkeiten der gerade nebeneinander Wohnenden, hat uns um alles Lebensglück gebracht"; dadurch ist der Staat zu einer gemeinen Polizeianstalt herabgesunken und die Kirche des-

---

[1]) Elemente der Staatskunst I, S. 64. — [2]) Das. S. 27. — [3]) Das. III, S. 255 f. — [4]) Das. S. 327.

gleichen[1]). Die Lehre von der „Privatindustrie", d. i. dem autonomistischen Erwerbe, als Quelle des Völkerwohls, ist ein Erzeugnis der Aufklärung und die Aufklärung ist selbst eine geistige Privatindustrie. Die Meinung, daß sich aus dem Umtreiben der vielen Egoisten von selbst ein Zustand der allgemeinen Befriedigung ergeben werde, ist ein Wahn; „außer dem Christentum zeigt die Geschichte kein Beispiel wahrer Beruhigung auch nur der irdischen Interessen". — Über Müllers Wirtschaftslehre[2]) sagt Roscher: „Die Reaktion gegen Smith ist bei ihm keine blind feindselige, sondern eine bedeutende, vielfach wirklich ergänzende." „Die Frage nach den verschiedenen Produktivitätsgraden der Arbeitszweige wird von Müller so tief als klar dadurch gelöst, daß er die gesellschaftliche Notwendigkeit als Maßstab gebraucht. Eigentlich wird erst hiermit konsequent der Standpunkt wiedergewonnen, den bereits ausgezeichnete Nationalökonomen der vormerkantilischen Zeit innegehabt hatten. Es ist aber ein großer Unterschied zwischen dem naiven Glauben an einen Satz, weil man denselben nie angezweifelt hat, und der wissenschaftlichen Überzeugung von seiner Wahrheit, nachdem man eine Menge dagegen erhobener Einwände bestritten, namentlich, wenn es sich um einen so fundamentalen Begriff handelt, wie der von der Arbeitsproduktivität[3])."

Ein anderer Nationalökonom sagt von Müller: „Sein Wirken bedeutet einen energischen Schritt vorwärts auf der Bahn zur historischen, realistischen Auffassung der Sozialverhältnisse ... Eines der bedeutendsten Leitmotive der historischen Schule hat er zuerst in kräftigen Akkorden angeschlagen: die Theorie der produktiven Kräfte, welche dann Fr. List seiner Polemik gegen den Freihandel zugrunde legte. Die Idee vom Staate als dem „großen Individuum", das in der Kontinuität der Generationen sein Leben lebt, ist durch Müller zu der praktischen Konsequenz zugespitzt, daß die

---

[1]) Elemente der Staatskunst II, S. 326. — [2]) Deren leitende Ideen in dessen Aufsätzen: „Die innere Staatshaushaltung systematisch dargestellt auf theologischer Grundlage" in Fr. Schlegels „Concordia" 1820, Heft 2 u. 3. — [3]) Geschichte der Nationalökonomie in Deutschland, S. 765.

Politik nicht über den Interessen der momentanen Individuen das dauernde Interesse des Staates vergessen, daß sie von den Lebenden Opfer fordern dürfe, wenn es gilt, Kräfte zu wecken und zu erziehen, welche späteren Geschlechtern Ruhm und Reichtum gewähren werden [1])."

Die Güter, welche Müller als Strebensziele setzt, reichen aber über Ruhm und Reichtum hinaus und die Würdigung des Staates und der Nationalität hindert ihn nicht, einen höchsten, über sie hinausgreifenden Verband anzuerkennen: „Wir fühlen es: es gibt keinen bloßen, reinen Patriotismus mehr, wie ihn die Alten nährten; ein gewisser Kosmopolitismus geht ihm zur Seite, und mit Recht; denn es kommt auf zwei Dinge an: auf das Vaterland und auf den Staatenbund, deren eines abgesondert für sich ohne das andere nicht mehr begehrt werden kann. Aber dieser Kosmopolitismus hat in jedem einzelnen eine andere Farbe, bei gleichem Willen ganz ungleiche Richtung, und so hebt er auch das Band noch, welches sich unter den Freunden des Vaterlandes zu schürzen anfing, wieder auf. Kulte, Begriffe von Recht und Freiheit, Glück der Menschheit entzweien die Vereinigten notwendig wieder, denn es fehlt an einem Worte, an einem gemeinschaftlich anerkannten und bestimmten Gute, das Alle umfassen und doch auch von Allen vernommen werden könnte, das alle Opfer in sich vereinigte und so seine Bekenner auch zu allen Opfern der Welt aufgelegt machte. Darum ist das Wort Fleisch geworden, hat sich in einem bestimmten, leicht zu erkennenden Leben ausgedrückt und hat sich weiter ausgeprägt in der Jugendgeschichte aller Völker, von denen wir abstammen, so daß wir nur sanft durch die Weltgeschichte, durch die Erzählung von der Entwickelung alles dessen, was uns wert und teuer ist, hinaufzusteigen brauchen bis an die Quelle, um deutlich das höchste Gut der Menschheit im großen und im kleinen und in allen Erscheinungen des Lebens wiederzufinden, wir, innerlich über unser und unseres Geschlechtes Bestimmung Entzweiten, wir, aus-

---

[1]) Dietzel, „Rodbertus" II, S. 229.

einander Gesprengten und deshalb Entwaffneten, zu aller bürgerlichen und menschlichen Tugend Unfähigen, steigen hinauf zu dem Ahnherrn aller Empfindungen unseres Herzens und finden dort in schöner, harmonischer Einfalt wieder verbunden alle Regungen des Gemütes, die hier auf Tod und Leben miteinander zerfallen sind. Er hat uns gelehrt, das Ganze zu erkennen und uns demselben hinzugeben und, was mehr ist, der alten Nationalität, dem Geiste des Vaterlandes dennoch treu zu bleiben, wie er den Satzungen Mosis treu blieb [1])".

5. Auf die Verbindung des nationalen und christlichen Elementes gehen alle tiefer blickenden Rechts- und Staatslehrer der historischen Richtung aus, aber ihre Opposition gegen das Naturrecht, welches sie nur als Ausgeburt des geschichtslosen Rationalismus kennen, läßt sie zum Teil die rechte Weise jener Verbindung verfehlen. Zum richtig verstandenen Naturrecht öffnet im Grunde die historische Ansicht selbst den Zugang: wird der Volksgeist als die Quelle des Rechts erfaßt, so wird auch das allgemein-menschliche Bewußtsein als solches anerkannt, da es ja einen in jedem Volksgeiste mitwirkenden Faktor bildet; seine Aussagen sind aber das, was die Scholastiker die lex naturalis nannten und als Bindeglied setzten zwischen die lex divina und die lex humana, die der positiven, dem Volksgeiste entspringenden Rechtsbildung entspricht. Jene lex naturalis und das ihr entsprechende Naturrecht ist demnach nicht entfernt eine rationalistische Fiktion, sondern ein reales, natürlich-übersinnliches Element, welches zwischen dem natürlich-empirischen der positiven Rechtsbildung und dem übernatürlichen der lex divina das Mittelglied bildet [2]). Wird dieses Grundverhältnis verkannt und nur göttliches Recht einerseits und menschlich-positives andererseits angenommen, so werden dem historischen Prinzipe nicht die rechten Konsequenzen abgewonnen und muß sich eine verfehlte Theorie ergeben. In diesen Abweg verlocken insbesondere die

---

[1]) Elemente der Staatskunst III, S. 295 f. — [2]) Vgl. Bd. II, §. 73, 6; 77, 5 u. 85, 7.

protestantischen Anschauungen, welche allenthalben die Beseitigung der Mittelglieder mit sich bringen [1]). Der Protestantismus will, soweit er überhaupt noch das Bestreben hat, auf dem christlichen Boden zu bleiben, eine unsichtbare Kirche einerseits und eine Landes- oder Gemeindekirche andererseits und leugnet die sichtbare aus dem göttlichen Keime der Erlösungstat hervorgewachsene die Länder und Völker zur Christenheit vereinende Kirche; ihm ist das Allgemeine, das καθ'ὅλον, kein lebendiges gestaltendes Prinzip, sondern verschwebt ins Unbestimmte, so daß ihm nur das Konkrete festliegt. So muß er auch die lex naturalis verkennen und sich zwischen der lex divina und humana hin- und herwerfen. Mit der Leugnung des kanonischen Rechtes streicht der Protestant die christliche Rechtsbildung aus der Geschichte und verliert das Gebiet, in welchem das Zusammenwirken des natürlichen Sitten- und Rechtsgesetzes und mit dem Gesetze Christi einerseits und den sittlichen Rechtsinstinkten der Nationen andererseits am kenntlichsten zutage tritt.

Daß diese Mängel und Widersprüche der Grundlage in der Durchführung nicht durch Geist und Scharfsinn gut gemacht werden können, zeigt in besondes lehrreicher Weise das Mißlingen des Unternehmens von Friedrich Julius Stahl, der eine Rechts- und Staatslehre nach historischer Ansicht auf protestantischer Basis zu begründen versucht [2]). Stahl hat sich als gewandter Sachwalter des historischen und des christlichen Prinzips namhaftes Verdienst erworben, und sein Ausgangspunkt ist unleugbar der rechte. Vortrefflich ist seine gründliche Widerlegung des rationalistischen Naturrechts; er erklärt, „dem Rationalismus einen ewigen Denkstein zu setzen" und will ihn „auf seinem eigenen Gebiete, mit seinen eigenen Waffen, durch die strengste, genaueste Gedankenfolge bekämpfen [3])". Über den Ursprung und den Ausgang der geg-

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 84, 6. — [2]) Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht, 2 Bde. 1830—1837; in dritter Auflage erschienen die Bände unter den Titeln: Geschichte der Rechtsphilosophie und Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung 1854—1856. — [3]) Das. I³, S. XXVI.

nerischen Denkrichtung sagt er treffend: „Als am Ende des vorigen Jahrhunderts eine lange vorbereitete Richtung zum Ausbruche kam, da war es der Stolz menschlicher Tat- und Denkfreiheit, welcher die wissenschaftlichen Bestrebungen leitete. Alleinherrschaft suchend, wie jeder neue Trieb, äußerte er sich in der Zerstörung alles Vorgefundenen; die Mannigfaltigkeit der besonderen Verhältnisse, der ganze Bau der sittlichen Welt sollte eingerissen werden, damit nichts bestehe, als was Vernunft rein aus sich selbst gefunden und hervorgebracht. Diese Richtung behielt so lange Lebenskraft, bis sie ihren Stoff aufgezehrt hatte und das Unvermögen sich kundgab, für die umgestürzte Welt eine neue zu schaffen. Da erkannte und verehrte man wieder die höhere Macht, welche, uns verborgen, die menschlichen Zustände zu Gestalt und Reife bringt; es galt wieder der Wert alles individuellen Lebens, jeder eigentümlich ausgebildeten Einrichtung, und das Recht erschien nicht mehr als Erzeugnis der Denkgesetze, sondern als ein lebendiges Glied, in allen Beziehungen dem Leben der Völker und der Bewegung der Geschichte verbunden[1])." „Der geschichtliche Verlauf und die reelle Beschaffenheit des Menschen ist das Gericht über die Motive aller Philosophie und sohin über diese selbst. Die Wissenschaft muß, wie der Heilige in der Legende, den stärksten Herrn suchen[2])."

Die Abkehrung des Rationalismus oder der „abstrakten Philosophie" von der Wirklichkeit und dem Tatsächlichen findet Stahl ausgesprochen in dem Grundsatze, „nur das anzuerkennen, was aus der Vernunft folgt, das logisch Notwendige; daß etwas ist, reicht ihr nicht hin, es muß das Gegenteil undenkbar sein[3])". Eine Philosophie, welche alle Erkenntnisse aus der Vernunft ableitet, kann keine andere als negative Erkenntnisse haben. „Nach jener Ansicht ist das ganze erfüllte All bloß eine Emanation der leeren Denkbestimmungen, Gott der Rest der Abstraktion; diese und sohin er selbst ist aber zugleich die Welt, sie ist logisch in ihm enthalten. Hierin besteht der logische Pantheismus, zu welchem sich der

---

[1]) A. a. O. I³, S. 2 u. 3. — [2]) Das. S. 6. — [3]) S. 91.

Rationalismus notwendig bekennen, oder sein eigentümliches Verfahren, d. i. sich selbst aufgeben muß[1])". Als praktisches Prinzip ist das rationalistische der Grundgedanke der Revolution. „Das Naturrecht sucht apriorische Erklärung und Rechtfertigung des Staates, die Revolution dagegen apriorische Errichtung und Gestaltung des Staates, das heißt jenes macht den Versuch, den Staat in Gedanken abzutun und rein aus der Vernunft zu deduzieren; diese macht den Versuch, ihn in der Wirklichkeit abzutun und rein aus der Vernunft einen neuen zu gründen[2])." „Die Revolution ist keine bloße Gewalttat und Umwälzung, sie ist ein System von Grundsätzen und Einrichtungen, ein staatsrechtlich-politisches System, auch das, was man Liberalismus nennt, ist nichts anderes als dieses System der Revolution[3])."

Der Rationalismus darf sich nicht auf die alten Philosophen berufen, welche die Vernunft gegenüber der Volksreligion vertreten; diese letztere war eine tiefe Verirrung und im Vergleich zu ihr hatte die Philosophie eine würdigere Gotteserkenntnis und edlere Sittenlehre. In der christlichen Welt „ist die öffentliche Religion die ewige Wahrheit selbst, von einer Erhabenheit der Gotteserkenntnis und einer Heiligkeit der Sitte, wie sie der menschliche Geist von sich selbst nicht zu ahnen vermochte, und die Philosophie steht deshalb, wie alle menschliche Weisheit, tief unter ihr . . . Die Philosophie kann nur ein Nationalgut sein, wenn sie in Übereinstimmung mit der öffentlichen Religion, wenn sie im Dienste der Kirche ist. Wie stellte sich dereinst in Thomas von Aquino der öffentliche Glaube und die öffentliche Bildung, Theologie und Philosophie in ungetrübter Einheit dar! Und wie kämpfen jetzt diese Mächte in Feindschaft gegeneinander und geht dadurch Zwiespalt und Zerwürfnis durch unseren ganzen öffentlichen Zustand! Eine Wiedergeburt der Philosophie, daß sie nach der Bereicherung und Sichtung in allen Gebieten des Wissens und namentlich den großen Leistungen in der Philosophie selbst und nach der Vertiefung der Religion und

---

[1]) A. a. O. I³, S. 100. — [2]) Das. S. 290. — [3]) S. 289.

Ausscheidung alles heidnischen Elements aus ihr alle Momente aus dem Innersten heraus zusammenfasse, selbst versöhnt mit dem Glauben, auch den Zwiespalt des Glaubens versöhnend, die sittlichen Begriffe, die Fundamente der bürgerlichen Ordnung in Glauben und Bildung feststellend und verbürgend, und ein Werk der Erkenntnis und Lehre gründendes für unsere Zeit das sei, was einst die Summa theologiae für das Mittelalter war — das ist die Umkehr der Wissenschaft, die ich meine[1]).

Auf dem Wege, den Stahl hier weist, tut er nun auch die ersten Schritte. Er sieht, daß der gesetzgebende Wille Gottes der Urbegriff des Guten, das letzte Prinzip aller Gesetzgebung und der höchste Inhalt des Ethos ist, er erkennt, daß die menschliche Freiheit nur zu verstehen ist, wenn das freie Schaffen Gottes anerkannt wird; dieses ist Kraft unendlicher Individualisierung. Die Ideen in Gott sind zwar ein ἅπαξ εἰρημένον; aber das ewige Thema der göttlichen Idee soll seine unendliche Variation in der Schöpfung haben[2]). Ideen sind das Prinzip und Maß des Rechts, „Rechtsphilosophie ist die Wissenschaft des Gerechten", erklärt Stahl am Eingange seines Werkes, ein Wort, das die Wahngebilde des Rationalismus scheucht wie der Hahnenkraht die Nachtgespenster. Jedem der Lebensverhältnisse: Ehe, Vermögen, Stand usw. wohnt eine weltökonomische Idee inne, und sie zu vollenden ist die Aufgabe des Rechts. „Diese Idee mit ihrer schon im Naturtriebe beginnenden und aufwärts zur sittlichen Ordnung sich erhebenden Wirksamkeit ist das, was die Anschauung des Aristoteles erfüllt und was er als τὸ οὗ ἕνεκα oder auch das τέλος bezeichnet ... Nach christlicher Auffassung erscheint sie aber zugleich als von Gott den Lebensverhältnissen gesetzte Bestimmung und den Menschen gesetzter Beruf für dieselbe. Diese den Lebensverhältnissen innewohnende Bestimmung (τέλος) ist das objektive und reale Prinzip der Rechtsphilosophie im Gegensatze aller bloß subjektiven oder bloß logischen Prinzipien[3])."

---

[1]) A. a. O. II, 1, S. XXVII f. — [2]) Das. S. 34. — [3]) Das. II, 1, S. 203.

Damit gewinnt Stahl die Höhe, auf der sich das realistische Denken Platons, Aristoteles', des Aquinaten bewegte, aber er weiß sich nicht auf dieser Höhe zu halten. Er führt die Ideen ein und läßt sie den Verhältnissen innewohnen, aber leugnet ihre rechtsbildende Kraft: „Keine Rechtsidee (vernünftiges Recht) gilt von selbst, sondern muß erst positiv werden[1].“ Jene „weltökonomischen Ideen“ brauchen nach Stahl, um „wirkliches Recht“ zu werden, erst den gesetzgebenden Staat; so wenig begreift er, daß das wirkliche Recht eben nur nach Maßgabe der Idee ausgewirktes Recht ist. Die göttlichen Normen sollen nur für das Individuum gelten, welches Gottes Ebenbild ist, welche Idee das sittliche Gebiet trägt; dagegen sollen jene Normen, soweit sie die Gemeinschaft betreffen, erst durch die menschliche Rechtsordnung Gestalt gewinnen. Danach fallen Sittlichkeit und Recht auseinander: jene wird subjektiv, dieses der Moral abgekehrt; jene ist das innere Ethos, diese das äußere; das beide umspannende sittlich-rechtliche Bewußtsein ist preisgegeben; die Kritik gegen das rationalistische Naturrecht hat auch die unentbehrliche lex naturalis beseitigt.

Stahl hätte nun doppelte Veranlassung, eine gottgesetzte sittliche Menschengemeinschaft als Bindeglied zwischen den sittlichen Individuen und den Lebensverbänden anzunehmen, und er hätte sie bei unbefangenem Vorgehen in der sichtbaren Kirche finden müssen, die den Menschen im Innern faßt und zugleich als societas perfecta allen Lebensverbänden das Vorbild gibt. Allein einen solchen verhüllen ihm seine Vorurteile: „Die Kirche ist nicht ein Zusammenhang der Menschheit in ihr selbst, sondern in Gott und durch die Beziehung eines Jeden zu Gott, und wenn sie nicht aufhören soll, Kirche zu sein, in ihrer Gründung ein Werk Gottes und ihrem Inhalte nach durch Gott bestimmt; sie hat nämlich in den eigentlich kirchlichen Dingen keine Macht der Gesetzgebung, sondern bloß der Bewahrung und des Zeugnisses[2].“ Dies widerspricht nun in jedem Betrachte der organischen Anschauung des Neuen Testaments,

---

[1]) A. a. O. II, 2, S. 361. — [2]) Das. II, 1, S. 83.

welche mit der Verbindung der Gläubigen mit dem Haupte untrennbar die der Glieder untereinander verbunden setzt[1]), und es wird damit die Kirche zu einem Verein gleichgestimmter Gottesverehrer herabgedrückt, wie dies die Aufklärer getan; es wird willkürlich die organisierende Tätigkeit der Kirche von ihrer Funktion, die übernatürlichen Güter zu bewahren und zu bezeugen, also ihr Hirtenamt von dem priesterlichen und Lehramte losgerissen. Wenn die Kirche nicht die Verfassung ausbauen darf, welche sie zur „Bewahrung und Bezeugung“ befähigt, so kann sie auch diesen Aufgaben nicht entsprechen. Diese Verfassung erwartet Stahl vom Staate, da er als sichtbare nur die Landeskirche kennt; damit wird aber das religiöse Element, das Stahl zurückführen will, von dem politischen wieder verschlungen. Ja sein Staat ist im Grunde noch mächtiger als der der rationalistischen Staatslehre, da diese am Naturrecht wenigstens ein Regulativ für dessen Satzungen besitzt, während Stahl ihn nur auf die göttliche Weltordnung verweisen kann, der er nicht einmal die plastische Kraft zuspricht, die Kirche zu einer Sozietät zu gestalten. So langt er trotz seinem Anlaufe zum Realismus bei der nominalistischen Anschauung an: Recht und Gesetz ist, was dazu gemacht wird.

Daß Stahl zu dem protestantischen Prinzip seine Zuflucht nimmt, ist um so widersprechender, als er sehr wohl den Zusammenhang sieht, in dem der von ihm bekämpfte Rationalismus mit jenem steht. Er erkennt den ungeschichtlichen Charakter der Glaubensneuerung, welche in „der ganzen Wirklichkeit und Geschichte kein ethisch bestimmendes Moment“ sieht. „Dieser Zug charakterisiert nicht bloß die rationalistische, er charakterisiert auch die protestantische Bildung, er charakterisiert die wissenschaftliche Epoche von Melanchthon bis Kant; diese bildet das Bereich der rein protestantischen Wissenschaft[2]).“ Er leugnet nicht, daß die revolutionäre Lehre von der Volkssouveränität in den calvinistischen Schwärmereien von der „Gemeinde der Heiligen“ ihre Wurzeln habe[3]). Aber er hofft,

[1]) Bd. II, §. 51, 1 u. 2. — [2]) Das. I, S. 78 u. 79. — [3]) A. a. O. I, S. 291.

daß die historische Ansicht diese Mängel der älteren protestantischen berichtigen lassen werde: „Es liegt hierin Wiederaufnahme oder doch stärkere Betonung eines unbeachtet gelassenen Elements, in der Anschauungsweise der Reformation; aber durch diese selbst geläutert und darum auch ihr homogen. Es ist eine Versöhnung des protestantischen und katholischen Prinzips, soweit diese möglich, die in den neuesten Richtungen protestantischer Wissenschaft deutlicher oder verhüllter sich kundgibt [1])".

Stahl möchte sich die Vorzüge der katholischen Grundanschauung aneignen, aber diese selbst umgehen; wieder einer der vielen Fälle von dem Begehren der Früchte eines verschleuderten Grundstückes [2]). Er möchte die Wissenschaft unter den Schutz des „stärksten Herrn" stellen, aber begnügt sich mit einem recht schwachen, dem er selber erst Krücken herrichten muß; er will Recht und Christentum in Kontakt setzen und wählt seinen Standpunkt in einer Strömung, die das christliche Recht zertrümmert hat; er will dem Zwiespalt und Zerwürfnis der Gegenwart steuern, Philosophie und Glaube versöhnen und beruft dazu den Geist, der die Zerstörung begonnen und zuerst den Glauben gegen die Philosophie, dann die Philosophie gegen den Glauben gekehrt hat; er möchte eine besonnene Anschauung von der Beschaffenheit des Menschen erneuern und wählt als Führer dazu jene Weltansicht, die zwischen dem homo totus malus und totus bonus hin- und herschwankt [3]). Sein Ruf zur Umkehr der Wissenschaft mußte wirkungslos verhallen, weil er nur vor den neuen Irrwegen warnt, um die älteren zu empfehlen.

Wenn Stahl, wie man ihm mit Recht vorgeworfen hat, sich oft in sophistischem Räsonnement bewegt, so darf dies bei den Widersprüchen, die in seinem Unternehmen selbst liegen, nicht wundernehmen. So primitiv und unfertig sich Adam Müllers Gedanken neben der glatten, abgezirkelten Theorie Stahls ausnehmen, so viel reicheren Wahrheitsgehalt haben doch jene und sie danken ihn der Tiefe und Einhelligkeit der Grundprinzipien, während bei Stahl in diesen der Schaden seinen Sitz hat.

---

[1]) A. a. O. I, S. 83. — [2]) Vgl. §. 93, a. E. — [3]) §. 98, 2, a. E.

6. Wenn die historische Betrachtung von Recht und Staat zugleich das Naturrecht und die übernatürlichen Beziehungspunkte der Gesellschaft und Geschichte preisgibt, so sinkt sie zum Empirismus herab und läßt nur eine relative Geltung der sittlichen und Rechtsbegriffe zu, womit sie in die Ansicht der Sophisten zurückverfällt, daß es lediglich ein *δίκαιον νόμῳ*, aber kein *δίκαιον φύσει* gebe. Anschauungen der Art sind das caput mortuum der historischen Denkrichtung; von ihnen gilt das schillersche: „Verflogen ist der Spiritus, das Phlegma ist geblieben.“ Die in der Philosophie herrschende Verwirrung entschuldigt es, wenn die Vertreter der Fachwissenschaften glauben, ohne sie auskommen zu können; die konstruktive Behandlung und Mißhandlung der Geschichte der Philosophie durch Hegel verschüttet auch die in dieser gegebene Quelle der Berichtigung, und bestärkt nur die Neigung zum Relativismus.

Ein gefeierter Rechtslehrer der letzten Zeit hat auf solche Basis eine Theorie des Rechts und der Sittlichkeit zu stellen gesucht: Rudolf von Ihering in seinem Werke: „Der Zweck im Recht“ [1]. Vor Beirrung durch das rationalistische Naturrecht ist er gesichert, da er seinen Standpunkt in den englischen Sensualismus zurückverlegt; Benthams Utilitarismus gilt ihm als die genügende Basis zur Erklärung der Sittlichkeit und des Rechts, welche beiden Gebiete er, hierin richtiger als Stahl verfahrend, als untrennbar ansieht. Der Trieb der Selbsterhaltung, den die Natur dem Menschen eingepflanzt hat, dient zum Ausgangspunkte: würde er niemals versagen, so bedürfte es keines Sittengesetzes: „aber er kann versagen und in diesem Falle greift das Sittengesetz in die Lücke ein; es ist die Sicherheitsvorrichtung der Maschine, ein Mechanismus, der beim regelmäßigen Gang derselben ruht, aber bei seiner Störung in Tätigkeit tritt. In dieser Weise steht das Sittengesetz hinter dem Naturgesetz, untätig, solange dasselbe ausreicht, stets auf der Lauer, um einzugreifen, wenn es Not tut. Dadurch erlangt das Rein-

[1] Bd. I, 1. Aufl. 1877; 2. Aufl. 1884; Bd. II, 1883.

natürliche, scheinbar Sittlich-indifferente eine objektiv-sittliche Bedeutung"[1]). Das: Du sollst! tritt also subsidiarisch ein, wenn das: Ich möchte gern! des Triebes nicht deutlich genug ertönt. Für seine sekundäre Stellung wird das Sittengesetz dadurch entschädigt, daß ihm das Naturgesetz seine Bindegewalt mitteilt, dem Ihering als Anrede an das Individuum den kategorischen Imperativ in den Mund legen müßte: Du sollst sein! Das klingt allerdings naturalistischer als der Kants: Tu, was du dir gebietest! ist aber weniger unmoralisch als der kantische Autonomismus, der das Subjekt von der sittlichen und natürlichen Welt zugleich absperrt, während es hier wenigstens dem Naturgesetz gegenüber empfangend ist und angewiesen wird, seinen Anteil am Sein, also an einer übergreifenden Potenz zu bewahren. Über das Einzelwesen geht Ihering noch bestimmter hinaus, wenn er nicht dessen Selbsterhaltungstrieb, sondern den der Gesellschaft zur eigentlichen Quelle des Ethos macht und die Gesellschaft „das Zwecksubjekt des Sittlichen nennt"[2]). In der Gesellschaft entsteht nach ihm der Gegensatz von Gut und Böse, vom Physisch-nützlichen und -schädlichen ausgehend und mit den Ansichten der Gesellschaft wechselnd; die Fassung dieser Begriffe ist daher nominalistisch nach Spinozas Weise[3]). Doch wird sie als Gabe der historischen Ansicht betrachtet: „Die geschichtliche Theorie des Sittlichen beruht auf der Anerkennung der Relativität des Sittlichen und auf der Erkenntnis, daß nicht die Wahrheit, sondern die Richtigkeit, das heißt das dem praktischen Zwecke des Lebens Angemessene den Maßstab des Sittlichen bildet... Will man bei ihm statt von Richtigkeit von Wahrheit sprechen, so kann man sagen: Die Wahrheit des Sittlichen erschließt sich im geschichtlichen Hintereinander, die Entwickelung ist die Wahrheit[4])." Hier machen sich Einflüsse der hegelschen Doktrin geltend, die das herakleitische absolute Werden, bei dem nur der Wechsel des Beharrende ist, modernisiert hatte. Damit wird auch die Fiktion

---

[1]) A. a. O. II², S. 187. — [2]) Das. S. 192. — [3]) Oben §. 96, 7. — [4]) Der Zweck im Recht II², S. 121.

Hegels aufgenommen, daß jede Zeit nur ein Ethos hat, während die Geschichte allenthalben den Kampf der Prinzipien zeigt. Wer vertrat das Ethos der Zeit: Sokrates oder seine Gegner? Die Sophisten oder Platon? Die Cäsaren oder die Märtyrer? Wenn das gut ist, was hier und jetzt gilt, im Schwange ist, den Gegenstand der Nachfrage bildet, müßte vor allem eine ethische Marktstatistik aufgestellt werden, welche zeigen würde, daß das ethische Publikum nicht so einhellig ist wie das Marktpublikum, daß vielmehr bei ihm immer mehrere Moden und Geschmäcke vertreten sind.

Die historische Ethik ist nach Ihering ein Zweig der Gesellschaftswissenschaft, eine Schwester der Jurisprudenz, der Nationalökonomie, der Politik, auf deren Dienste er sie verweist; er beruft aber auch die Pädagogik zur Dienstleistung und selbst die Sprachwissenschaft und Mythologie, welche eine „Paläontologie der Ethik" zu bilden vermögen. „Die Ethik der Zukunft, die realistische und geschichtliche Ethik im Gegensatze zur abstrakten, ungeschichtlichen beruht auf der vereinten Mitwirkung aller dieser Disziplinen." „Hat die Ethik der Zukunft durch die vermehrte Zufuhr des neuen von den Zwillingsschwestern zu stellenden Stoffes und die Anwendung der empirisch-geschichtlichen Methode, welche unbeirrt durch vorgefaßte „Ideen" sich den Tatsachen der sittlichen Welt ebenso unbefangen gegenüberstellt, wie der Naturforscher denen der natürlichen, hat sie dadurch den empirischen Teil der Aufgabe gelöst, so mag der Philosoph von Fach kommen und die Summe ziehen[1])." Leider hat ein und der andere Philosoph dem „unbefangenen" Gesellschaftsforscher schon lange vorher suffliert, daß Ideen etwas Imaginiertes sind, daß Philosophie und Empirie einen unvereinbaren Gegensatz bilden, daß der Wechsel das Beharrende ist usw., gerade wie der „unbefangene" Naturforscher sich Einflüsterungen über Atome, Kräfte, Weltgesetze usw. gefallen ließ — alles einschneidende Ansichten, die unbesehen und kritiklos aufgenommen werden, Schwemmholz, aus den Trümmern der Philosophie stammend, aus dem sich der Em-

[1]) Der Zweck im Recht II², S. 128.

piriker seine Hütte baut, ohne auch nur zu fragen, ob es nicht einen geeigneteren Stoff und eine bessere Art zu bauen gibt.

Was nicht geschichtliche Ethik ist, wird von Ihering unter der Kategorie der ungeschichtlichen zusammengefaßt; es ist die „psychologische Ethik", bei der der Forscher „nur hinabzusteigen braucht in das Innere des Menschen, um ihm den ganzen Inhalt des Sittlichen zu entnehmen". So verfuhren allerdings Kant und Fichte, aber ihre Verirrungen durften nicht übersehen lassen, daß längst vor ihnen psychologische und historische Betrachtung in der Ethik in der rechten Weise verbunden worden waren. Ihering nennt nun auch eine „christlich-theologische Ethik" als eine dritte Form, „welche der Geschichte Zutritt gewährt, aber nicht den vollen, freien. Die Tür für sie wird nur geöffnet, um sich sofort wieder zu schließen: mit dem Akte der Offenbarung hat die Geschichte sich für die theologische Ethik, wenigstens für die protestantische, vollständig erschöpft; nur die katholische Kirche hat sich in dem göttlichen Lehramt, das sie sich zuspricht, die Möglichkeit einer historischen Fortbildung des christlich-sittlichen Kanons gewahrt" [1]). Die Verbindung des geschichtlichen und übergeschichtlichen, des relativen und absoluten Momentes in der katholischen Anschauung erkennt Ihering in der zweiten Bearbeitung seines Buches als eine fruchtbare und von der Forschung zu würdigende Tatsache an. Seine Äußerung verdient unverkürzt wiedergegeben zu werden, da sie alle Mißgriffe, die sonst das Buch zeigt, gut macht und zeigt, daß die perverse Philosophie des Verfassers seinen Wahrheitssinn nicht austöten konnte.

Es heißt dort [2]): „In der gegenwärtigen zweiten Auflage mache ich zum Texte einen Nachtrag, den ich der Besprechung meines Werkes im „Literarischen Handweiser", Münster, Jahrg. 23, Nr. 2, durch W. Hohoff, Kaplan in Häffe, verdanke, der mir auch persönlich mit manchen wertvollen Verweisungen auf die katholische ethische Literatur an die Hand gegangen ist. Derselbe weist mir durch Zitate aus Thomas von Aquino nach, daß dieser große Geist das realistisch-

---

[1]) Der Zweck im Recht II², S. 124. — [2]) Das. S. 161. Anm.

praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt hatte. Den Vorwurf der Unkenntnis, welchen er für mich daran knüpft, kann ich nicht von mir ablehnen, aber mit ungleich schwererem Gewichte als mich trifft er die modernen Philosophen und protestantischen Theologen, die es versäumt haben, sich die großartigen Gedanken dieses Mannes zunutze zu machen. Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen worden waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen. Ich gebe dem Leser einige seiner Aussprüche zur Probe: Firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. — In speculativis est eadem veritas apud omnes, in operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes. — Humanae rationi naturale esse videtur, ut gradatim ab imperfecto ad perfectum veniat. — Ratio humana mutabilis est et imperfecta et ideo ejus lex mutabilis est. — Finis humanae legis est utilitas hominum. — Die katholische Ethik baut auf dieser Grundlage weiter fort. Der persönlichen Mitteilung des genannten Rezensenten verdanke ich die Namhaftmachung eines soeben (1886) erschienenen Werkes des P. Theodor Meyer: Institutiones juris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis cet., in welchem der Verfasser auch zu meinem Werke Stellung nimmt. Ich meinerseits bin leider nicht mehr imstande, dasselbe in bezug auf den mittelalterlichen Scholastizismus und die heutige katholische Ethik zu tun und das früher Versäumte nachzuholen, aber wenn mein gegenwärtiges Werk Erfolg haben sollte, so wird er sich auch darin bewähren müssen, daß die protestantische Wissen=

schaft sich die Förderung, welche sie durch die katholische theologische erfahren kann, zunutze macht — wer sich Belehrung, welche er durch seinen Gegner erhalten kann, entgehen läßt, schädigt sich selber."

Was dem modernen Gelehrten in der thomistischen Fassung wie eine neue Welt entgegentrat, ist die christlich-antike, realistische Anschauung der sittlichen Welt, die Ethik der perennis philosophia; seine Frage, wie diese verdunkelt werden konnte, beantwortet die Geschichte des die moralischen Wissenschaften tiefer und tiefer zerfressenden Nominalismus; den Prozeß des Abbaus der echten Gesellschaftswissenschaft ans Licht zu ziehen, ist auch eine der gewichtigen Forderungen des historischen Prinzips; dieses zerstört nicht das spekulative Moment, sondern legt es frei, indem es zur geschichtlichen Besinnung und zur Kritik der hinter uns liegenden Irrwege anleitet.

---

## §. 115.

### Die historische Sprachwissenschaft.

1. Auf die Sprache, bei deren Erzeugung Sinnlichkeit und Verstand zusammenwirken und deren Besitz zugleich ein Erbe und ein Ergebnis der Selbsttätigkeit ist, hatten Hamann und Herder bei der Einsprache gegen Kants Zerreißung der Erkenntniskräfte und Stabilierung des autonomen Subjekts hingewiesen. Das eindringendere Studium der Sprache zu Anfang des 19. Jahrhunderts konnte nur zur Bestätigung dieser Einsprache führen; die Sprache ist eine wertvolle Instanz gegen den Rationalismus, da in ihr ein kollektives und vielfach unbewußtes Schaffen waltet; das Verständnis von diesem Schaffen schneidet aber auch dem Nominalismus den Nerv durch, der da meint, daß wir die Begriffe nach unserem subjektiven Ermessen bilden wie die Wörter, während sich nun zeigt, daß schon bei der Bildung der Wörter neben dem Ermessen des Sprechenden ein objektives Prinzip, die plastische Kraft der Sprache, waltet. Die historische Sprachforschung ist ein Wegweiser zum echten Idealismus, indem sie die Sprache als ein ideales Gut und Glied der idealen Güterwelt begreifen läßt, an der das Subjekt Anteil zu suchen angewiesen ist, aber auch indem sie eine gewisse Schulung im realistischen Denken gibt, welches allein die Erkenntnis der gedanklich-plastischen Kräfte vermitteln kann.

Der patriotische Zug der Zeit brachte es mit sich, daß man zuerst die Sprache, die Muttersprache, als nationales Gut in ihrem Zusammenhange mit den Gütern des Volkstums würdigte.

„Weil ich lernte“, sagt Jakob Grimm, „daß seine Sprache, sein Recht und Altertum zu niedrig gestellt werden, wollte ich das Vaterland erheben; die eine Arbeit ward mir zur anderen und was dort bewies, half auch hier stützen, was hier gründete, diente dort zu bestätigen. Vielleicht werden meine Bücher in einer stillen, frohen Zeit, die auch wiederkommen wird, mehr vermögen; sie sollten aber schon der Gegenwart gehören, die ich mir nicht denken kann, ohne daß unsere Vergangenheit auf sie zurückstrahlte, und an der die Zukunft jede Geringschätzung der Vorzeit rächen würde[1].“ Sprache, Volksglaube und Recht sieht er als den Inbegriff der nationalen Güter an: „Wie die Sprache, einer lauteren Kraft des menschlichen Denkvermögens gewaltig entsprungen, in Poesie und Rede endlose Wurzeln geschlagen hat, wie der Glaube, aus inniger Naturanschauung erzeugt, in die Geschichte der Völker verwebt und fortgetragen wurde, müssen auch Übung und Brauch tiefgestaltete Sitte des Lebens zu förmlichem Rechte erhöht und geweiht haben. Diese Dreiheit der Sprache, des Glaubens und Rechts leiten sich aus einem und demselben Grunde her[2]“. In seinen „Rechtsaltertümern“ legt er den Rechtsschatz der Vergangenheit, wie in seinem Wörterbuch den Sprachschatz dar und beides greift ineinander über.

Wer an diesen Gütern Teil hat, besitzt an ihrem Idealgehalte eine innere Heimat und einen Schutzgeist: „Es wird dem Menschen von heimatswegen ein guter Engel beigegeben, der ihn, wenn er ins Leben auszieht, unter der vertraulichen Gestalt eines Mitwandernden begleitet; wer nicht ahnt, was ihm Gutes dadurch widerfährt, der muß es fühlen, wenn er die Grenze des Vaterlandes überschreitet, wo ihn jener verläßt: diese wohltätige Begleitung ist das unerschöpfliche Gute der Märchen, Sagen und Geschichte, welche nebeneinander stehen und uns nacheinander die Vorzeit als einen frischen und belebenden Geist nahe zu bringen streben[3].“

---

[1]) Deutsche Mythologie 1835, S. XLVIII. — [2]) Weistümer 1840 f. Bd. IV. Vorbericht. — [3]) Deutsche Sagen, Vorrede.

Die Sprache eignet der Gesamtheit und dem Einzelnen, ist von Natur und doch Menschenschöpfung: „Von allem, was die Menschen erfunden und ausgedacht, bei sich gehegt und einander überliefert, was sie im Verein mit der in sie gelegten Natur hervorgebracht haben, scheint die Sprache das größte, edelste und unentbehrlichste Besitztum. Unmittelbar aus dem menschlichen Denken emporgestiegen, sich ihm anschmiegend, mit ihm Schritt haltend, ist sie allgemeines Gut und Erbe geworden aller Menschen, das sich keinem versagt[1]." Sie ist aber auch ein Menschheitsgut: „Alle Sprachen sind eine in die Geschichte eingegangene Gemeinschaft und knüpfen die Welt aneinander; ihre Mannigfaltigkeit aber ist bestimmt, den Ideengang zu vervielfachen und zu beleben[2]." — Auf diesen Anschauungen beruht Grimms historisch-exakte Bearbeitung der Grammatik, zu der unter anderem ihm auch die Romantik Antriebe gab. August Wilhelm Schlegel hatte in den „Heidelberger Jahrbüchern" 1815 die „Altdeutschen Wälder" Grimms angezeigt und auf die Notwendigkeit der exakten Behandlung der Grammatik hingewiesen; die Rezension machte auf Grimm tiefen Eindruck und bestärkte ihn in seinen Bestrebungen[3]. Universal und wurzelhaft wie die Sprache und mit ihr eng verschwistert ist die Poesie, „die entweder keine Wissenschaft genannt werden darf oder aller Wissenschaften Wissenschaft heißen muß, weil sie gleich der leuchtenden Sonne in alle Verhältnisse der Menschen dringt . . . sie strömt in weichen Wellen durch die Länder oder ertönt im Liede wie ein dem Wiesental entlang klingender Bach; immer aber geht sie aus von der heimatlichen Sprache und will eigentlich nur in ihr verstanden werden"[4]. Die Naturpoesie, d. i. Volkspoesie, ist „ein lebendiges Buch, wahrer Geschichte voll, das man auf jedem Blatt mag anfangen zu lesen und zu verstehen, nimmer aber auslieft und durchversteht".

Die geistige Güterwelt, die Einrichtungen und Erkenntnisse der Vergangenheit haben ihren selbständigen Wert und dürfen nicht der

[1]) Über den Ursprung der Sprache, in der Auswahl kl. Schriften von J. Grimm, 1871, S. 267. — [2]) Das. S. 248. — [3]) J. Paul, Grundriß der germanischen Philologie I, S. 72 u. 80. — [4]) Das. S. 343.

Spielball des subjektiven Schaltens sein: „Was die Vorzeit hervorgebracht hat, darf nicht dem Bedürfnis oder der Ansicht unserer heutigen Zeit zu willkürlichem Dienste stehen, vielmehr hat diese das Ihrige daranzusetzen, daß es treulich durch ihre Hände gehe und der spätesten Nachwelt unverfälscht überkomme[1]." — Dieses realistische Prinzip hält Philipp Wackernagel der subjektivistischen Pädagogik entgegen: „Die Verstiegenheit der rationalistischen Pädagogik kommt aus der Erniedrigung der Wissenschaft: man will nicht das Objekt erkennen, sondern das Subjekt bilden und unterhalten; man hat keine Hochachtung vor dem Objekte, weder vor seiner Ewigkeit, noch vor seinem Organismus. Wäre jenes, so würde man die Wissenschaft nicht bloß aus der Gegenwart für die Gegenwart studieren; wäre dieses, so müßte man die Wissenschaft als ein unendliches Studium ihres Objektes ansehen, nicht als eine bloße Anwendung des subjektiven Besserwissens auf das Objekt." Ganz richtig erkennt Wackernagel, daß jene Entwertung der Wissenscharft mit der kartesianischen Lehre als der „Philosophie des übergreifenden Subjekts" in Schwung kam, und sagt treffend, daß in Wahrheit das Anfangen mit dem Zweifel „kein Axiom ist, sondern eine Injurie und zwar gleichsehr gegen Objekt wie gegen Subjekt: Erkenntnis fängt mit Vertrauen an"[2].

Bei den Brüdern Wackernagel tritt das religiöse Moment der geistigen Güterwelt mehr hervor als bei den Grimm, die sich mit einer naturalistischen Religionsansicht begnügen. Wilhelm Wackernagel führt die drei Gebiete, der Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst auf das Wiederspiegeln der göttlichen Allgüte, Allweisheit und Allmacht im Menschengeiste zurück[3] und findet sie angedeutet bei dem Apostel: Quaecunque sunt vera, quaecunque pudica, quaecunque justa, quaecunque sancta, quaecunque amabilia, quaecunque bonae famae, si qua virtus, si qua laus disciplinae:

---

[1]) Deutsche Grammatik. Widmung an Savigny. — [2]) Über den Unterricht in der Muttersprache 1843, S. 31. Vorwort zu dem IV. Bande des „Lesebuches", vgl. des Verfassers Didaktik II², §. 40, S. 54 f. — [3]) Poetik, Rhetorik u. Stilistik 1873, S. 1.

haec cogitate[1]), die er jedoch in der verstümmelten Form anführt, welche ihm Luther gegeben, der quaecunque justa wegläßt. Es gilt von diesen von ernstem religiösen Bedürfnisse geleiteten Männern, was von Stahl zu sagen war: sie geben sich, in protestantischer Befangenheit verharrend, nicht Rechenschaft davon, daß der Subjektivismus mit der Glaubensneuerung beginnt, und schon mit der Beseitigung der substantia fidei an das Objekt die Axt gelegt wurde[2]) und daß jene Mahnung zu treuem Bewahren der Güter der Vorzeit eine bloße Anwandlung von Pietät ist, wenn sie nur dem Zerstörungswerke der politischen und nicht auch dem der kirchlichen Revolution entgegengehalten wird. Daß „die Vergangenheit auf die Gegenwart zurückstrahle", daß treu erhalten bleibe, was sich in die Geschichte verwebt hat, ist im Glaubensleben noch wichtiger als in den anderen Gebieten.

2. Die Sprache in ihrem Zusammenhange mit den nationalen Gütern zu betrachten, war eine Forderung, die sich auch innerhalb der klassischen Philologie erhob, welche es Winckelmann und dem deutschen Klassizismus dankte, daß das Griechentum und Römertum als lebensvolles Ganze in den Gesichtskreis eingetreten war. Wilhelm von Humboldt sprach in der Schrift „Eine Skizze der Griechen", welche er Friedrich August Wolf zusandte, den Gedanken aus, es sei die Philologie „die Wissenschaft der Nationalität, welche alle ihre Lebensgebiete durchforscht und in allen unterscheidenden Eigentümlichkeiten aufweist". Wolf erklärte in seiner „Darstellung der Altertumswissenschaft" 1807 die Philologie als die „Kenntnis der altertümlichen Menschheit selbst, welche Kenntnis aus der durch das Studium der alten Überreste bedingten Beobachtung einer organisch entwickelten, bedeutungsvollen Nationalbildung hervorgehe". Mit weitem Blicke zeichnete August Böckh der klassischen Philologie die Aufgabe vor, „eine ideale Rekonstruktion des antiken Lebens" zu geben. Alle Philologie ist ihm „die Erkenntnis des Erkannten, also eine Wiedererkenntnis, d. i. ein Verstehen"; ein Erkennen ist aber

[1]) Phil. 4, 8. — [2]) Bd. II, § 82, 5.

die ganze geistige und sittliche Tätigkeit eines Volkes; nicht bloß in seiner Sprache, Literatur und Wissenschaft, sondern auch in seinem Leben und seiner Kunst ist überall ein inneres Wesen, eine Idee, also ein Erkennen entwickelt. Die klassische Philologie soll das Altertum als einen vollendeten Organismus, nach seinem ganzen nicht-physischen Leben, Werden, Wachsen und Vergehen erkennen. Sie ist historisch und empirisch, aber wird geleitet von „einer allgemeinen Anschauung, die sich in jedem Teile bewähren muß; diese Anschauung ist die Seele des Leibes, durchdringt den irdischen Stoff als die zusammenhaltende, ordnende Ursache, wie die Griechen die Seele mit Recht nannten: durch diese Beseelung wird die Wissenschaft eben organisch". „Die Philologie ist nichts anderes als die Darstellung dessen in der Verwirklichung, in der Geschichte, was die Ethik im allgemeinen als Gesetz des Handelns darstellt." Die Ethik gibt nun auch das Prinzip für die Gliederung der Philologie her, die in die vier Gebiete zerfällt: die Lehre vom Staate, vom Familien- und Privatleben, von der Kunst und äußeren Religion und von der Wissenschaft und der Religionslehre oder innerlichen Religion als Erkenntnis [1]).

Die Sprache hat bei Böckh in der Philologie eine zwiefache Stellung; die Sprachdenkmäler sind Objekt der formalen Disziplinen: Hermeneutik und Kritik, aber sie und die Sprache selbst gehören zugleich dem materiellen Teile an, da sie Momente des antiken Geisteslebens bilden. „Wie sich die Welt in der Erkenntnis spiegelt, so spiegelt sich die gesamte Erkenntnis noch einmal in der Sprache, in dieser wird sich der Geist seines eigensten Wesens bewußt und sie enthält daher die allgemeinste Wissenschaft des ganzen Volkes. Daher ist die Grammatik, wie Novalis sagt, die wahre Dynamik des Geisterreiches, zugleich transzendental und empirisch und es ist somit gerechtfertigt, daß wir in ihr den *θριγκὸς μαθημάτων* für die Philologie erblicken, entsprechend

---

[1]) Enzyklopädie und Methodologie in den philologischen Wissenschaften, hrsg. von E. Bratuscheck, 1877, §. 11, S. 56 f.

der Stellung, welche Platon in der Philosophie der Dialektik anweist[1])."

Böckhs Grundanschauung, von Schelling und Schleiermacher mitbestimmt, ist realistisch; das Transzendentale, die Idee, das Prinzip des Organischen, sind ihm Daseinselemente; in der Erklärung der Philologie als ideale Rekonstruktion liegt die Anerkennung eingeschlossen, daß das zu rekonstruierende Ideale auch das reale Konstruktionsprinzip war. Allein jene andere Bestimmung, daß sie die Erkenntnis des Erkannten sei, hat etwas Schielendes, indem sie den Volksgeist in Erkenntnisakte aufzulösen droht, also das intellegible Objekt preisgibt. Auch die Forderung des Zusammenwirkens der Forschung und einer höheren Anschauung ist nicht klar bestimmt, da das Objekt dieser Anschauung: der Idealgehalt des antiken Lebens, nicht rückhaltslos als eine Realität bezeichnet wird. Den Worten nach hat die Religion bei Böckh eine grundlegende Bedeutung für das antike Volkstum, aber diese wird dadurch hinfällig, daß er sie für eine Schöpfung des Volksgeistes hält, wie Sprache, Dichtung, Staat usw., also ein Erbgut des Glaubens, das die klassischen Völker mit allen anderen teilen, nicht anerkennt. Dann fehlt aber der realistischen, der echt-historischen Ansicht, der Rückhalt; die Güter drohen sich in Bewußtseinszustände aufzulösen, wenn ihr übernatürlicher Kern verkannt wird; nur die substantia fidei vermag den Idealien jene Substanzialität zu geben, deren Anerkennung über den Nominalismus hinaushebt.

Hätte Böckh das Menschheitsgut der Religion von den nationalen Gütern der klassischen Völker unterschieden, so würde er die Zusammenhänge dieser mit dem Morgenlande besser gewürdigt haben. Er faßt, hierin mehr von ästhetischen Bedürfnissen als historischen Einsichten geleitet, das Hellenentum viel zu sehr als ein selbstwüchsiges, in sich vollendetes Gebilde auf und unterschätzt die Bestrebungen der Philosophie, zu einem universalen Gedankenkreise und Ethos

---

[1]) Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hrsg. von E. Bratuschek, 1877, S. 725.

zu gelangen[1]). Damit aber wird wieder der Punkt verfehlt, in welchem das Christentum erfüllend und vollendend in die Antike eintritt[2]). Den von diesem zugebrachten positiven Idealgehalt verkennt Böckh völlig; er sucht in der „Indifferenz der antiken und christlichen Bildung, die der Zukunft vorbehalten bleibt", das Höchste, oder was ihm dasselbe ist, „in der Regeneration des Christentums durch Verbindung mit dem Rein-menschlichen und Auflösung in dieses"[3]). Damit aber sinkt er zu der unhistorischen und nominalistischen Vorstellung der Aufklärer zurück; es geht nicht an, das antike Ethos mit aller Liebe und Kunst zu konstruieren, das christliche dagegen als Folie oder Lückenbüßer mit Willkür zu verwenden. Der von Böckh entworfenen klassischen Philologie mußte eine ideale Rekonstruktion der christlichen Welt an die Seite treten, wie jene nach philosophischen Leitbegriffen bestimmt; als solche Begriffe aber würden die von Böckh benutzten nicht ausreichen, sondern es würde der Einbeziehung der christlichen Philosophie bedürfen. Damit wäre erst die genügende spekulative Grundlage für die historisch-philosophische Arbeit beschafft.

In diesem Sinne versuchte der katholische Theologe Anton Lutterbeck die Böckhschen Anschauungen zu ergänzen, indem er nachwies, daß die naturalistisch-humanistische Ansicht nicht einmal alle Erscheinungen des Altertums zu erklären vermöge[4]). Er bemerkt treffend: „Es führt uns die christlich-philosophische Betrachtung nicht vom Altertum ab, sondern vielmehr in dasselbe hinein und erhebt uns zugleich über dasselbe hinaus ... Nicht die Naturformen des Altertums an und für sich, sondern sein Geist und die Teilnahme dieses Geistes am Urgeiste der Wahrheit, Güte und Schönheit sind sein Bestes und sein ewig Bleibendes ... Das wahrhaft-, das vollendet Menschliche besteht nimmer ohne ein höheres, und es ist dem Menschen natürlich, an die Welt, die über und die unter ihm ist, zu glauben, deshalb, weil beide keine Phantome, sondern Wirklich-

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 44. — [2]) Bd. II, §. 45, 1. — [3]) Enzyklopädie, S. 71. — [4]) Über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie zu deren wissenschaftlichen Vollendung, 1847.

keiten sind[1])." Damit kommt auch Platon, den Böckh sehr hoch stellt und um dessen Erklärung er große Verdienste hat, erst zur rechten Geltung, ein Beleg dafür, daß die Antike nur von einem über ihr liegenden Standpunkte zu begreifen ist.

Diese Fortbildung der Böckhschen Anschauungen kann Josef Görres' Wort bestätigen: „Grabet tiefer, und ihr werdet überall auf katholischen Boden stoßen".

3. Ein hervorragendes Bindeglied zwischen dem deutschen Klassizismus und der historischen Richtung bildet Wilhelm von Humboldt, der in geistvoller Weise vom Standpunkte der Sprache aus die Kultur als ein lebendiges Ganze, in dem alles Frucht und Samen ist, charakterisierte. Seine universale Auffassung der Sprachkunde zeigen seine an F. A. Wolf gerichteten Worte: „Im Grunde ist alles, was ich treibe, auch der Pindar, Sprachstudium; ich glaube die Kunst entdeckt zu haben, die Sprache als ein Vehikel zu brauchen, um das Höchste und Tiefste und die Mannigfaltigkeit der ganzen Welt zu durchfahren, und ich vertiefe mich immer mehr in diese Ansicht[2])." — Sein sprachphilosophisches Hauptwerk ist das nach seinem Tode 1836 erschienene dreibändige Buch: „Über die Kawisprache auf der Insel Java", in dessen Einleitung: „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechts", er seine Ideen über Sprache und Geistesleben darlegt[3]).

Als intellegibles Gut charakterisiert Humboldt die Sprache mit den tiefsinnigen Worten: „Die Sprache entspringt aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als ein eigentliches Werk und als eine Schöpfung der Völker zu betrachten. Sie besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche Selbsttätigkeit und ist, von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugnis der Tätigkeit, sondern eine unwillkürliche Emanation

[1]) Über die Notwendigkeit einer Wiedergeburt der Philologie zu deren wissenschaftlichen Vollendung, 1847, S. 140 f. — [2]) Brief an Wolf von 1804. W. v. H., Ges. Werke V, S. 266. — [3]) Ges. Werke 1841 f., VI; mit Einleitung, Anmerkungen, Exkursen hrsg. von A. F. Pott, 1880, 2 Bde.

des Geistes, nicht ein Werk der Nationen, sondern eine ihnen durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe. Sie bedienen sich ihrer, ohne zu wissen, wie sie dieselbe gebildet haben; demungeachtet müssen sich die Sprachen doch immer, mit und an den aufblühenden Völkerstämmen entwickelt, aus ihrer Geisteseigentümlichkeit, die ihnen manche Beschränkungen aufgedrückt hat, herausgesponnen haben. Es ist kein leeres Wortspiel, wenn man die Sprache als in Selbsttätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, welchen sie angehören, abhängig darstellt[1])." — Wohl streift diese Verselbständigung der Sprache an die Hypostasierung der Ideen, aber sie ist, so zu sagen, nur als ein Schutzdamm gegen die verkehrte Meinung anzusehen, welche die Sprache zum subjektiven Akte des Sprechens herabdrücken möchte. Humboldt bricht der Immanenz der Sprache nichts ab und läßt damit auch aristotelische Begriffe zur Geltung kommen: „Sie ist kein Werk, ἔργον, sondern eine Tätigkeit, ἐνέργεια; ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische sein. Sie ist nämlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens, aber im wahren und wesentlichsten Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen[2])." Mit Heranziehung der aristotelischen δύναμις λογική hätte Humboldt den Gedanken schärfer fassen können: das Sprechen ist das Aktuieren des potentiell gegebenen Ganzen der Sprache, dessen Gesetze den Sprechenden normieren, aber nur durch sein Tun aktuell werden.

Die Sprache ist so gewiß ein organisches Ganze, als sich in ihr ein bestimmter Volksgeist abdrückt; aber sie tritt uns als ein Chaos von Wurzeln, Wörtern, Bildungs- und Fügungsweisen entgegen und es kommt darauf an, die Mittelglieder zwischen jener Einheit und dieser Vielheit zu finden. Humboldt beschäftigte sich mit

---

[1]) A. a. O., §. 2. Pott. II, S. 21. — [2]) A. a. O., §. 8 bei Pott., S. 56.

diesem Problem schon zur Zeit seiner Korrespondenz mit Schiller, an den er schreibt: „Ich gehe lange darauf aus, um die Kategorien zu finden, unter welche man die Eigentümlichkeiten einer Sprache bringen könnte, um die Art aufzufinden, einen bestimmten Charakter irgend einer Sprache zu schildern, aber noch will es mir nicht gelingen, und es hat sicher große Schwierigkeiten[1].“ In dem Hauptwerke hat er den gesuchten Begriff gefunden, der kein anderer als der aristotelische Formbegriff ist. Die innere Sprachform, zum Unterschiede von der gemeinhin so genannten grammatischen Form, ist ihm das konstitutive Element, welches den Stoff einer Sprache, die einesteils den Laut, anderenteils die Gesamtheit der der Sprachbildung vorausgehenden Eindrücke in der einem bestimmten Volksgeiste entsprechenden Weise ausprägt und zwar von der Bewertung der Laute und der Bildung der Grundwörter an bis zur Redefügung hinauf durchgreifend und sich selbst gleichbleibend[2]. Die Verbindung der inneren Form mit der Materie der Sprache nennt Humboldt eine Synthesis, womit er den von Kant so schwer mißhandelten Ausdruck wieder zu Ehren bringt. Er vergleicht sie mit der Durchdringung von Form und Stoff, die der Künstler vollzieht. „Es erinnert die Sprache oft, am meisten hier, in dem tiefsten und unerklärbarsten Teile ihres Verfahrens an die Kunst; auch der Bildner und Maler vermählt die Idee mit dem Stoff[3].“

„Die Formen mehrerer Sprachen können in einer noch allgemeineren Form zusammenkommen und die Formen aller tun dies in der Tat.“ Innerhalb der Übereinstimmung besteht aber eine so wundervolle Individualisierung, „daß man ebenso richtig sagen kann, daß das ganze Menschengeschlecht nur eine Sprache, als daß jeder Mensch eine besondere besitzt“[4]. Von solchen Betrachtungen über das Ineinander von Allgemeinem und Besonderem fällt ein Licht auf den Widersinn des Nominalismus, der beide auseinanderreißt und jenes als subjektiv, dieses als objektiv bezeichnet, während beide

[1]) Briefwechsel zwischen Schiller u. W. v. H. 1830, S. 305. — [2]) Über die Verschiedenheit usw., §. 8, S. 58 f. — [3]) Das. §. 12 bei Pott., S. 116. — [4]) Das. §. 8, bei Pott., S. 62.

objektiv sind, das Allgemeine potentiell, das Besondere aktuell. Nach der ontologischen Seite verfolgte Humboldt seinen Gedanken nicht; es wirken bei ihm schädliche Nachwirkungen Fichtes statt, und es fehlt ihm, wie Böckh, das Verständnis für das Substanziell-geistige, als den Gehalt der Überlieferung, weil er keine substantia fidei kennt. Sein Sinn ist in letzter Linie mehr auf das Individuelle als auf Kollektive gerichtet. Das Innerlichere ist ihm zugleich das Höhere und in der Auswirkung des Geistigen im Individuum sieht er das Höchste. Darum steht ihm Bildung höher als Zivilisation und Kultur: „Die Zivilisation ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äußeren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf bezughabenden Gesinnung; die Kultur fügt dieser Veredelung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu. Wenn wir aber in unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt[1].“ Hier ist die Gefahr nicht abgeschnitten, daß die Gaben der Zivilisation und Kultur doch nur als Bildungsmittel von fraglichem eigenen Werte gelten; ein Irrtum, dem nur die Einsicht steuern kann, daß die Bildung wie die Erkenntnis auf der Angleichung des Subjektes an das Objekt beruht, mit der die Rezeption des Wertes des Objektes in das Subjekt verbunden ist.

In der Abhandlung: „Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers“ 1822[2]) faßt Humboldt auf dem Satze Fuß: „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich“ und tritt damit aus der pantheistischen Geschichtsphilosophie heraus. In die Pläne der Weltregierung haben wir keinen Einblick, „allein die außerhalb der Naturentwickelung liegende Leitung der Begebenheiten offenbart sich dennoch an ihnen selbst durch Mittel, die, wenngleich nicht selbst Gegenstände der Erscheinung, doch an solchen hängen, und an ihnen wie unkörperliche Wesen erkannt werden, die

---

[1]) Über die Verschiedenheit usw., §. 4, S. 37. — [2]) Ges. W. I.

man aber nie wahrnimmt, wenn man nicht, hinaustretend aus dem Gebiete der Erscheinungen, im Geiste in dasjenige übergeht, aus dem sie ihre Abkunft haben. An ihre Erforschung ist also die letzte Bedingung der Lösung der Aufgabe des Geschichtsschreibers geknüpft". Die Mittel, also *μέσα* zwischen dem göttlichen Plane und dem Gewirre der Tatsachen, analog der inneren Sprachform, die den Sprachgeist mit dem Chaos der Wörter vermittelt, nennt Humboldt „Ideen, die ihrer Natur nach außer dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Teilen durchwalten und beherrschen". „Daß solche Ideen sich offenbaren, daß gewisse Erscheinungen, nicht erklärbar durch bloßes, Naturgesetzen gemäßes Wirken, nur ihrem Hauch ihr Dasein verdanken, leidet keinen Zweifel, und ebensowenig, daß es mithin einen Punkt gibt, auf dem der Geschichtsschreiber, um die wahre Gestalt der Begebenheiten zu erkennen, auf ein Gebiet außer ihnen verwiesen wird."

Diese große und tiefe Anschauung reift aber bei Humboldt nicht aus, weil er innerhalb dieser übersinnlichen Kräfte nicht die übernatürlichen als das Innerste des idealen Zuges der Menschheit erkennt und darum seinen Begriff von Gott als Weltregierer nicht ergänzt durch den Begriff Gottes als des letzten Zieles der Wesen, welchem Ziele sie aber weder der Fluß des Geschehens, noch die sanfte Gewalt der Ideen von selbst zuführen kann, da die Sünde ein davon abdrängendes Element in die Geschichte gebracht hat.

4. Daß die Geschichte nicht bloße Auswirkung von Kräften, sondern „die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes" ist, bildet den Grundgedanken der „Vorlesungen der Philosophie der Geschichte", die Friedrich Schlegel 1828 zu Wien hielt[1]), bei welchem Denker sich Geschichts- und Sprachphilosophie enger als bei den Zeitgenossen verschränken, so daß sein letztes Werk: „Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes" 1829[2]), als Ergänzung des vorhergenannten angesehen werden kann.

„Im Anfang", sagt Schlegel, „hatte der Mensch das Wort,

---

[1]) W. 1822 f., Bd. XI u. XII. — [2]) W. XIV.

und dieses Wort war von Gott und aus der lebendigen Kraft, welche ihm in und mit diesem Wort gegeben war, ging das Licht seines Daseins hervor. Dieses ist die göttliche Grundlage der Menschengeschichte." Durch die Sünde verlor der Mensch die innere Einheit und das Menschengeschlecht die äußere: „Nachdem das innere, von Gott dem Menschen verliehene Wort verdunkelt, der göttliche Zusammenhang verloren war, mußte nun auch die äußere Sprache in Unordnung und Verwirrung kommen." Die Ursprache ist nach Schlegel keiner der uns bekannten Sprachen vergleichbar und uns so unerfaßbar, „wie die Rede, mittels deren die ewigen Geister sich durch die weiten Himmelräume ihre Gedanken auf den Flügeln des Lichts unmittelbar zusenden" [1]). Ihr Erkenntnisgehalt war ein unvergleichlich größerer als der unserer Sprachen. Auch diese aber haben solchen Gehalt; sie sind „das gemeinsame Gedächtnis des Menschengeschlechts; und wir nehmen mit ihrer Erlernung die in ihnen niedergelegten Erinnerungen auf. Doch dringen wir dabei nicht zu der Gesamtintuition vor, aus der jede Sprache entsprungen ist, gleich dem aus bunten Materialien bestehenden, aber aus der einheitlichen Idee erwachsenen Kunstwerke des Malers. Nur ausnahmsweise zeigt sich ein Überspringen des Gedächtnisses und ein Finden des Zugangs zu jener Gesamtintuition, vermöge dessen die Sprache ohne Aneignung ihres Materials ergriffen wird, eine Erscheinung, die in dem Wunder der Gabe der Sprachen vorliegt, aber auch sonst bei außergewöhnlich gesteigertem Sprachvermögen beobachtet wurde [2])."

Bei Schlegel fällt auf das Sprachproblem darum ein so großes Gewicht, weil er in der Sprache die Zusammenwirkung der Seelenkräfte erhalten findet, die seit dem Sündenfalle ihren vollen Einklang verloren haben, also die Sprache gleichsam ein Mittel zum Hineinfinden, ein Unterpfand der Wiederkehr jenes Einklanges ist. Er bezeichnet als solche Vermögen: Verstand, Wille, Vernunft und Phantasie, „die vier Weltgegenden des Bewußt-

---

[1]) W. XIV, S. 70. — [2]) Das. S. 79 f. u. 87 f.

seins"[1]). Unter Phantasie versteht er die Sinne und die Triebe, unter Vernunft das diskursive, unter Verstand das intuitive Denken, und unter Wille das Streben überhaupt. Der Phantasie entstammt das Bildliche der Sprache, der Vernunft der grammatische Bau, dem Verstande die Gliederung und Gestaltung des Sprachwerks und dem Willen die Kraft der Rede, die wie ein elektrischer Schlag auf die Gemüter wirkt. So fällt vom Sprachbewußtsein ein Licht in unser inneres Labyrinth und in dem Einklange der dabei wirkenden Kräfte dürfen wir eine Spur des göttlichen Ebenbildes ahnen[2]). Zumal gilt dies von der höchsten Leistung des Sprachvermögens, der echten Poesie: „Sie ist ein geistiger Nachhall der Seele, ein Strahl wehmütiger Erinnerung an das verlorene Paradies; ein Nachhall von der himmlischen Unschuld und Urschöne des Weltalls im Anfange kann sich als der innere belebende Geist, als der höhere Lebensfaden, überall durch die Gefüge und kunstreichen Darstellungen einer nicht ganz irdischen Poesie hinziehen[3])." Durch alle Jahrhunderte geht ein inneres, höheres Kunstgefühl hindurch und die Künste wie die Kunststile sind nur Dialekte einer Ursprache des Schönen. „Diese ewigen Grundgefühle in der menschlichen Brust, als ebensoviel Stammwörter oder Wurzelsilben der ewigen Erinnerung, der angeborenen Sehnsucht und hoch aufstrebenden Begeisterung stehen unter sich in dem innigsten Zusammenhange. Die in das Gewand der Künste eingehüllte und durch dasselbe hervorschimmernde Sprache ist eine geistige Ursprache und die wahre Kunst und höhere Poesie läßt einzelne Akkorde davon in unserer Brust wiedertönen[4])."

Auf jener Einheit der Seelenkräfte beruht nun auch das wahre Wissen, die echte Spekulation. Die Wissenschaftslehre fußt auf denselben Grundbegriffen wie die Sprachwissenschaft und die Kunstlehre. Hier fassen sich Wahrnehmen und Verstehen, Urteilen und Begreifen, Erkennen und Anerkennen zusammen[5]). Schlegel kommt

---

[1]) W. XIV, S. 27. — [2]) Das. S. 56 f. — [3]) Das. S. 246. — [4]) Das. S. 128. — [5]) Das. S. 307 f.

dem aristotelischen Ternar: αἴσθησις, νοῦς, ὄρεξις und der Lehre vom tätigen Verstande ganz nahe, so, wenn er das Wissen bestimmt als ein Verstehen oder als das lebendige Denken eines Wirklichen. Zu voller Klarheit durchzudringen war ihm nicht vergönnt; der Satz, den er mit den Worten beginnt: „Das ganz vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber" — blieb unvollendet: „Der Engel des Todes", sagt der Herausgeber der Vorlesungen über Philosophie der Sprache, „entriß dem Schreibenden die Feder . . . er war, bevor er jenes Verstehen in Worte fassen konnte, der Anschauung dessen entgegengeführt, was er bis dahin so stark als innig geahnt und gefühlt und welches er dem begeisterten Bewußtsein und der glaubenden Hoffnung näher zu bringen so redlich bemüht war[1])."

In Friedrich Schlegel vereinigen sich alle aufwärtsführenden Elemente der Zeit, und er leitet sie befruchtend nach allen Seiten. In seinem Jünglingsalter bildeten, wie er selbst berichtet, die Schriften Platons, die Tragiker der Griechen und Winckelmanns begeisterte Werke seine geistige Welt und die Umgebung, in der er lebte[2]). Er bildet Winckelmann fort in der organischen Auffassung der griechischen Kunst; seine Arbeiten über die griechische Literatur gaben Böckh nachhaltige Anregungen[3]); so ging von Schlegel die Anregung aus, den Charakter der griechischen Stämme durch das hellenische Geistesleben zu verfolgen, worin ihm Böckh und besonders Otfried Müller folgten[4]). Innerhalb der romantischen Schule vertritt Fr. Schlegel den Universalismus, der Herders Anregungen zur Durchführung bringt; zugleich aber dringt er auf die tiefste Wurzel dieser Bewegung vor, indem er vom poetischen Katholizismus zu dem echten fortschreitet[5]). Er reiht sich den Germanisten durch seine Arbeiten über die altdeutsche Kunst an[6]); er wies als einer der ersten auf das nordische Element in der deutschen Dichtung hin,

---

[1]) W. XIV, S. 314. — [2]) W. V, S. 69. — [3]) De metr. Pindari. Prooem. — [4]) W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1870, S. 206. — [5]) Über seine Konversion vgl. Rosenthal, Konvertitenbilder des 19. Jahrhunderts, I. Dieselbe fand nicht 1805, wie mehrfach angegeben wird, sondern 1808 am 16. April statt. — [6]) W. VI: Ansichten von der christlichen Kunst.

auf „jenes alldurchdringende, tiefe Naturgefühl, welches in den germanischen Sitten und Einrichtungen des Lebens hervorleuchtet“ [1]). Seine Schrift „Über die Sprache und Weisheit der Inder“ 1808 [2]) bürgerte das Studium des Sanskrit in Deutschland ein und begründete damit die indo-germanische Sprachforschung. Max Müller nennt ihn „den ersten, welcher sowohl den Tatsachen als den Schlußreihen der Sanskritgelehrsamkeit kühn ins Gesicht zu sehen wagte“. „Obgleich sein Werk nur zwei Jahre nach dem ersten Bande von Adelungs Mithridates erschien, ist es von dem letzteren durch eine eben so weite Kluft getrennt, wie das kopernikanische System vom ptolemäischen. Schlegel war kein tiefer Gelehrter ... aber er war ein Genie, und wenn eine neue Wissenschaft geschaffen werden soll, ist oft die Einbildungskraft des Dichters fast noch besser zu brauchen als der Scharfsinn und die Genauigkeit des Gelehrten. Es gehörte eine Art von poetischer Vision dazu, mit einem einzigen Blick die Sprachen Indiens, Persiens, Griechenlands, Italiens und Deutschlands zu umfassen und sie mit dem einfachen Namen: indogermanische Sprachen fest aneinander zu knüpfen. Dies war Schlegels Verdienst und er hat damit in der Kulturgeschichte eine neue Welt entdeckt [3]).“

Nicht sowohl die poetische Begabung war es, welche Schlegel zu seiner Entdeckung befähigte, als vielmehr die tiefe Auffassung der Sprache und der Geschichte im Lichte des Glaubens und der idealen Prinzipien. Er ist darin Kolumbus, dem Idealisten unter den Seefahrern, vergleichbar, der das Goldland suchte, um mit dessen Schätzen das gelobte Land zu befreien:

„Westlich lenkst du den Kiel, um im Osten das Kreuz zu erhöhen;
Während den Himmel du suchst, weitest die Erde du uns.“

5. Auch die Anfänge des für die historische Sprachwissenschaft epochemachenden Sanskritstudiums sind ein Nebenerfolg

---

[1]) R. v. Raumer, Geschichte der germanischen Philologie 1876, S. 325. — [2]) W. IX. — [3]) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Deutsch von C. Böttger, 1866, I², S. 138.

christlicher Bestrebungen. Man kann sagen, daß die Bahn der Sprachvergleichung mit der Denkschrift betreten wurde, welche der Jesuitenmissionar P. Gaston Coeurdoux 1767 der Pariser Akademie vorlegte: D'où vient que dans la langue samscroutane il se trouve un grand nombre des mots qui lui sont communs avec le latin et le grec et surtout avec le latin? Es werden in der Schrift vier Listen von verwandten Wörtern und Formen zusammengestellt, die möglichen Annahmen einer Übertragung durch handelswissenschaftlichen Verkehr usw. abgewiesen und die Urverwandtschaft als einziger Erklärungsgrund hingestellt. „Der bescheidene Missionar", sagt Max Müller, „hat damit einige der wichtigsten Resultate der neuesten vergleichenden Philologie im voraus gefunden[1])." Der große Orientalist Anquétil-Duperron erhielt die Denkschrift zur Begutachtung, ging aber auf die aufgeworfene Frage nicht ein. Erst Schlegel nahm sie auf, der 1808 seine Sanskritstudien in Paris bei Alexander Hamilton machte und zwar auf Grund des Manuskriptes eines ungenannten Missionärs[2]). Schon 1790 hatte der Karmelitermissionar Joh. Phil. Wesdin aus Hoff in Niederösterreich, genannt Paulinus a Sto. Bartholomaeo, eine Sanskritgrammatik veröffentlicht, die erste in Europa; sie führte den Titel: Sidharuba seu grammatica Sanscretamica und enthielt eine Abhandlung über diese Sprache sowie Sprachproben, darunter liturgische Gebete. Über die Sprachverwandtschaft schrieb Paulinus zwei besondere Abhandlungen: De affinitate linguae Zendicae, Sanscretanicae et Germanicae. Romae 1798, und: Dissertatio de Latini sermonis origine et cum orientalibus linguis conexione, Romae 1802, worin er sagt: Indos veteres diceres latine locutos fuisse, Latinos indice[3]). Eine ausführliche Grammatik ließ er 1804 folgen: Viacarana seu locuplectissima. S. l. institutio.

---

[1]) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, deutsch v. C. Böttger, 1870, I², S. 430. — [2]) Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionare, 1891, S. 21. — [3]) Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft in Deutschland, S. 353.

Ähnliche Verdienste wie Paulinus um die Sanskritforschung hat der Jesuitenmissionar Lorenzo Hervas, ein Spanier, der von 1735 bis 1809 lebte, um die allgemeine Linguistik. Er veröffentlichte 1800 einen Catalogo de las lenguas in sechs Büchern, dessen Material nach Pott noch jetzt nicht erschöpft ist[1]). In Rom war er Lehrer Humboldts in den amerikanischen Sprachen[2]); Max Müller bemerkt über Hervas Forschungen: „Proben und Notizen von mehr als 300 Sprachen gesammelt zu haben, ist keine Kleinigkeit; aber Hervas ließ es dabei nicht bewenden: er verfaßte selbst Grammatiken von mehr als 40 Sprachen. Er wies zu allererst darauf hin, daß die wahre, echte Verwandtschaft der Sprachen hauptsächlich nach grammatischen Belegen und Zeugnissen, nicht nach einer bloßen Ähnlichkeit einiger Wörter festgestellt werden müsse. Er bewies durch eine vergleichende Übersicht der Deklinationen und Konjugationen, daß Hebräisch, Chaldäisch, Syrisch, Arabisch, Äthiopisch und Amharisch nur Dialekte einer und derselben Originalsprache sind, und daß sie zusammen eine Sprachenfamilie, die semitische, ausmachen. Er verwarf die Idee, alle Sprachen des Menschengeschlechts vom Hebräischen abzuleiten. Er hatte deutliche Spuren der Verwandtschaft im Ungarischen, Lappischen und Finnischen erkannt, drei Dialekten, die jetzt als Glieder der turanischen Sprachfamilie aufgeführt werden... Ja selbst eine der glänzendsten Entdeckungen in der Geschichte der Sprachwissenschaft: die Feststellung der malaiischen und polynesischen Sprachenfamilie wurde von Hervas weit früher gemacht, als sie Humboldt der Welt verkündete[3])."

Die historische Sprachforschung hat nicht nur die Kenntnis der Sprachen erweitert, sondern auch das Verständnis der Sprache vertieft. Sie zeigte, daß das Entscheidende für die Verwandtschaft der Sprache der grammatische Bau, also ein gedankliches Prinzip ist, welches in vorgeschichtlicher Zeit die Sprachfamilien konstituierte. Hervas nennt dieses Prinzip artificio grammatical und bemerkt:

---

[1]) Pott in der Ausgabe des Humboldtschen Buches I, S. 132. — [2]) Das. II, S. 275. — [3]) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprachen I², S. 118.

„Meine Beobachtung ist die, daß die Kunst einer Sprache, da sie weniger willkürlich und durch Regeln fester bestimmt ist, als der Klang oder Sinn der Wörter, eines der hauptsächlichsten Elemente ist, durch welche der Zusammenhang der Sprachen miteinander entdeckt werden kann. Wenn wir demnach finden, daß zwei Sprachen diese großen Künste der Sprache — Ableitung, Zusammensetzung, Flexion — auf dieselbe Weise ausüben, so können wir, wie ich glaube, mit großer Sicherheit schließen, daß die eine in ihrem Verhältnisse zur anderen Originalsprache ist, oder daß sie beide Mundarten derselben Sprache sind[1])." Friedrich Schlegel vergleicht jenes plastische Prinzip mit dem der Naturbildungen: „Der entscheidende Punkt, der hier alles aufhellen wird, ist die innere Struktur der Sprache und die vergleichende Grammatik, welche uns ganz neue Aufschlüsse über die Genealogie der Sprachen auf ähnliche Weise geben wird wie die vergleichende Anatomie über die höhere Naturgeschichte Licht verbreitet hat." Franz Bopp begann seine streng wissenschaftliche Vergleichung der indogermanischen Sprachen mit deren Konjugationssystem, womit er 1816 die Reihe der exakten Arbeiten auf diesem Gebiete eröffnet. Er erkennt, daß der Fußpunkt für die vergleichende Überschau das logische Element der Sprache sein muß und beginnt darum mit der Begriffsbestimmung des Verbums. Er hält die Philosophie für unentbehrlich und erklärt, er gehe darauf aus, „das Sprachstudium als ein historisches und philosophisches zu behandeln"[2]). Auf dem katholischen Gymnasiium zu Aschaffenburg hatte Bopp eine philosophische Vorbildung erworben und C. H. Windischmann hatte diese weiter gefördert; von ihm rührt auch die Vorrede von Bopps Erstlingswerk her.

Bei den bahnbrechenden Geistern bedeutet auch auf diesem Gebiete die Hinwendung zu der historisch-empirischen Fülle keineswegs die Abwendung von der Aufgabe der spekulativen Durch-

---

[1]) Catalogo I, p. 65b. M. Müller, a. a. O. I², S. 367. — [2]) Das Konjugationssystem, S. IX.

dringung desselben. Auch Böckh fordert die Ergänzung der Sprachgeschichte durch die Sprachphilosophie: „Die Sprachphilosophie ist die Metaphysik der Sprache oder die spekulative Grammatik und muß in ihren Resultaten mit der Sprachgeschichte zusammentreffen. Sie will die Genesis und das Wesen der Sprache im allgemeinen, ihren inneren Bau und ihren Zusammenhang mit dem Geiste ergründen. Dies kann sie indes nur auf Grund der historisch gegebenen Sprachen dadurch, daß sie die spekulativ erkannten Ideen auf die Spracherscheinungen anwendet. Zu denselben Ideen muß aber die Sprachgeschichte durch hermeneutisch-kritische Erforschung der Sprachen vordringen, da sie nur durch die Zurückführung der Erscheinungen auf Ideen zur Wissenschaft wird[1].“ W. v. Humboldt wandte tiefblickend die Begriffe der Form und des Organismus auf die Spracherscheinungen an. Die Durchführung beider mußte das logische Element der Sprache hervortreten lassen, denn das formgebende und organisierende Prinzip ist der Gedanke; bei aller Sprachtechnik ist die intellektuelle Technik die erste.

Es war eine ganz richtige Ergänzung der vergleichenden morphologischen Betrachtung der Sprache, wenn Karl Ferdinand Becker in seinem „Organismus der Sprache“ 1827 und 1841, von der Logik und Syntax ausgehend, in die gedankliche Struktur der Sprache einzudringen suchte. Auch die Anwendung hegelscher Anschauungen auf die Grammatik, wie sie K. W. L. Heyse in seinem „System der Sprachwissenschaft“, herausgegeben von H. Steinthal 1856, war nicht gegen den Geist der historischen Sprachforschung, wenngleich der Zusammenschluß des empirischen und des rationalen Elementes noch kein befriedigender ist. Die schlegelsche Lehre von der Zusammenwirkung der Seelenkräfte in der Sprache weist auf das Richtige hin. Was er den Anteil des Verstandes an der Sprachbildung nennt, ist das intuitive formgebende Element, und was er den Vernunftanteil nennt, das logische, während das von

---

[1]) Enzyklopädie, S. 726.

ihm der Sinnlichkeit und dem Willen zugeschriebene Element das psychologische ist.

6. Die Lehre von der Sprache und den Sprachwerken ist eine Schule des realistischen Denkens. Wer ein Sprachwerk zu verstehen und zu erklären sucht, wendet den tätigen Verstand an und arbeitet mit den Begriffen von Stoff und Form; er ist bestrebt, in den Sinn des Werkes einzudringen und von da aus die Einzelheiten zu verstehen; er geht auf die Idee des Ganzen aus und verfolgt ihre Ausgestaltung in einem verarbeiteten Materiale; bei einem lyrischen Gedichte nennen wir den Sinn und die Idee geradezu Seele und fassen sie als das Lebensprinzip der Schöpfung. Auch der Formbegriff hat hier im gewöhnlichen Sprachgebrauche noch etwas von seiner ursprünglichen Bedeutung bewahrt: wenn wir von der epischen und dramatischen Form sprechen, so meinen wir die konstitutive Form, die das Sprachwerk zu dem macht, was es ist, nicht seine äußere Gestalt; in diesem Sinne nennt Böckh die Arten der Dichtung εἴδη, Ideen, Typen, formgebende Prinzipien [1]).

Die Sprachwerke — und es gilt das gleiche von den Kunstwerken — stehen in der Mitte zwischen den Kulturprodukten, bei denen wir den Zweck als den zugrunde liegenden Sinn oder als die konstituierende Form angeben können, und den Erscheinungen der organischen Natur, bei denen wir nur den Zweck der Teile angeben, den Sinn des Ganzen nur ahnen können; beim Sprach- oder Kunstwerk dürfen wir nicht voreilig vom Zwecke reden, da bei seinem Schaffen auch unbewußte Kräfte mitwirkten, aber wir können mittels jener Begriffe des Sinnes, der Idee, der Form in sein Inneres eindringen.

Daß hier die psychologische Analyse nicht ausreicht, durch die sich der Nominalismus mit der Sache abfindet, liegt auf der Hand. Der Dichter und der Künstler wollen mehr geben als sich selbst, sie stellen ihre Gestaltungskraft in den Dienst eines intellegiblen

---

[1]) A. a. O., S. 614.

Inhalts, dem sie sich angleichen, indem sie ihn sich angleichen. Ihr Werk verstehen heißt nicht: wissen wie es in ihnen zustande gekommen ist, sondern mittels des tätigen Verstandes den Idealgehalt ergreifen, der sich darin ausgewirkt hat. In der Volkspoesie tritt an Stelle des einen Dichters der Zusammenschluß von vielen, in unbewußter Übereinstimmung schaffenden Individuen, die noch mehr als der Kunstdichter hinter dem auszuwirkenden, allen gemeinsamen Inhalte zurücktreten. Im Volksliede schweben die poetischen Gedanken gleichsam frei dahin, wie Sommerfäden, die wohl gesponnen wurden, aber sich von ungesehenen Gespinsten losgelöst haben.

Auch eine Sprache als Ganzes ist nicht anders zu begreifen, als wenn sich die Betrachtung zu einem Geistig-realen aufschwingt, welches sein Gesetz in sich hat, wenngleich es der Individuen zu seiner Aktuierung bedarf. Man kann ebensogut sagen: die Sprache wirkt sich im Sprechenden aus, als man sagt: der Sprechende bedient sich der Sprache. Wir sprechen unbedenklich von dem Charakter einer Sprache und finden ihn in ihren verschiedenartigsten Bestandstücken wieder; das Lautsystem, die Akzentuationsgesetze, die syntaktischen Regeln, die Formensysteme, das Wurzelmaterial, und die dasselbe zu Wortfamilien verzweigende Plastik sind nicht zufällig zusammengeraten, sondern aufeinander eingestimmt, zeigen den gleichen Stil, tragen denselben Stempel, entwickeln sich unter der Leitung eines Formprinzips, das sehr wohl dem Grundgedanken eines Kunstwerkes vergleichbar ist. Jene Systeme bilden in ihrem Ineinander einen Organismus, ein ζῷον; das Lebensprinzip desselben nennen wir zwar nicht die Sprachseele, aber noch höher hinaufgreifend: den Genius der Sprache, also den Archeus, der über dem vielgestaltigen, in stetem Flusse begriffenen Gebilde waltet, und sich im Abwehren des Fremdartigen, im Assimilieren des Verwandten bestätigt[1]).

Wenn die Sprache als intellegibler Realbestand begriffen

---

[1]) Vgl. Didaktik II, §. 72.

wird, wird sie auch als ein geistiges Gut verständlich, an dem der Sprechende Anteil sucht, wie von einem Kapitale zehrend, allenfalls es vermehrend, keinesfalls es schaffend. Zur Erklärung der Sprache ist darum ebensowohl die Ethik als die Ontologie heranzuziehen. Die psychologische Ansicht kommt nicht über den Sprechenden hinaus und ihre Erweiterung durch den „völkerpsychologischen" Gesichtspunkt führt auch nicht weiter, weil der Sprechende dadurch nicht erklärlicher wird, daß man ihn inmitten sprechender Nationsgenossen aufsucht. Psychologisch sind zu erklären: die Interjektionen, der Vokativ, der Imperativ, das Genus der Nomina, die Personen des Verbums, die grammatischen Figuren und anderes. Aber die Grundtatsache der grammatischen Artikulation: die Scheidung von Subjekt und Prädikat ist ontologisch, denn sie geht auf den Gegensatz von Sein und Wirken, Existenz und Tätigkeit, Substanz und Ursache zurück[1]). Sie bilden aber den Schlüssel zu den Wortarten und damit auch zu den Formensystemen. Bei ihnen muß die Sprachforschung ebenso ansetzen, wie bei den morphologischen Kategorien. Diese verhalten sich zu den ontologisch-logischen wie der Einschlag zum Aufzuge beim Gewebe; das rationale Element muß hier von vornherein mit dem empirisch-historischen zusammenwirken[2]).

Die realistische Denkweise läßt sich von dem Empirismus der Epigonen in der Sprachwissenschaft nicht so zurückdrängen, wie in der Gesellschaftslehre und es hat sich in ihr heute mehr ein faktischer als ein prinzipieller Historismus geltend gemacht. Einsichtigere erkennen das *βαδιστέον ἐπὶ τὸ καϑόλου* als notwendig an. So sagt Benfey: „Die statistische oder naturwissenschaftliche Methode vereint, wo es möglich ist, mit der historischen, stellt die Grammatik und ihre Formen hin im Vereine mit den Begriffen, welche die verschiedenen Sprachen damit verbanden und verbinden; die vergleichende gewinnt daraus das, was allen oder einigen gemeinsam, den einzelnen eigen ist und die Philosophie baut darauf die

---

[1]) Didaktik II, §. 73. — [2]) Das. vorher.

Gesetze" usw.[1]). Wenn er bemerkt: „Es ist auffallend, daß noch kein Versuch gemacht ist, alle sprachlichen Kategorien, welche in den bekannten Sprachen gebildet werden, zusammenzustellen"[2]), so streift er den Mangel, der von der Zurücksetzung des logischen Elementes der Sprache herrührt, denn jene Zusammenstellung als ein analytisches Verfahren kann nur Ergebnis haben, wenn ihm das synthetische der logischen Ansicht entgegenkommt. — Nachdrücklich verlangt Hermann Paul das Herausarbeiten des allgemeinen aus dem historischen Material: „Die Sprache ist wie jedes Erzeugnis menschlicher Kultur ein Gegenstand der geschichtlichen Betrachtung, aber wie jedem Zweige der Geschichtswissenschaft, so muß auch der Sprachgeschichte eine Wissenschaft zur Seite stehen, welche sich mit den allgemeinen Lebensbedingungen des geschichtlich sich entwickelnden Objekts beschäftigt, welche die in allem Wechsel sich gleichbleibenden Faktoren nach ihrer Natur und Wirksamkeit untersucht[3])." „Erst durch die Begründung solcher Prinzipienwissenschaften erhält die spezielle Geschichtsforschung ihren rechten Wert; erst dadurch erhebt sie sich über die Aneinanderreihung scheinbar zufälliger Daten und nähert sich in Bezug auf die allgemein gültige Bedeutung ihrer Resultate den gesetzlichen Wissenschaften, die ihr gar zu gern die Ebenbürtigkeit streitig machen möchten[4])." Sehr richtig wird erkannt, daß die Sprachwissenschaft geeignet ist, ihren Schwestern ein Vorbild zu geben: „Es gibt keinen Zweig der Kultur, bei dem sich die Bedingungen der Entwickelung mit solcher Exaktheit erkennen lassen, als bei der Sprache, und daher keine Kulturwissenschaft, deren Methode zu solchem Grade der Vollkommenheit gebracht werden kann[5])." — Jene Prinzipienwissenschaften bedürfen zu ihrer Konstituierung einer Wissenschaft der Prinzipien überhaupt, also der Philosophie; was Faktoren und Bedingungen überhaupt

---

[1]) Geschichte der Sprachwissenschaft, S. 523 Anm. — [2]) Das., S. 799. — [3]) Prinzipien der Sprachgeschichte 1880, S. 1. — [4]) Das., S. 4. — [5]) Das., S. 6.

sind, lehrt sie und wenn sie auf der Höhe des realistischen Denkens steht, so weiß sie auch von real=gedanklichen Faktoren und Bedingungen zu reden; versteht die Sprachforschung diese ihre Weisungen, so schlägt sie den Weg zur Wissenschaft ein; begnügt sie sich mit nominalistischen Plattheiten, so kann sie zu objektiven Prinzipien nicht gelangen und bleibt ein Hantieren mit empirischen Daten ohne Sinn und Geist.

---

## §. 116.

### Die historische Religionsforschung.

1. Die Beirrung und Entleerung des religiösen Bewußtseins hatte am meisten die Abwendung vom echten Idealismus verschuldet und eine Wendung zum Besseren in diesem Gebiete förderte die Rückkehr zu demselben noch unmittelbarer, als es die Vertiefung des Rechts- und Volksbewußtseins tun konnte. Das Beste tat der Ernst der Zeit, die wieder beten lehrte; aber auch die Erschließung des religiösen Lebens der Vorzeit, wie es die Entdeckung morgenländischer Glaubensurkunden mit sich brachte, war von bedeutender Wirkung, da nun das Zerrbild der Religion, wie es die Aufklärung und Vernunftkritik sich zurechtgemacht, vor den Tatsachen zu Schanden wurde.

Der Umschwung bereitete sich mit der Erschließung der persischen und indischen Religionsurkunden vor, die dem Wissensdurste und Unternehmungsgeiste des geistvollen Franzosen, Abraham Hyacinthe Anquétil-Duperron, gelang. Ausgestattet mit historischen, linguistischen, aber auch theologischen Kenntnissen und unterstützt von gelehrten Prälaten, sowie dem berühmten Archäologen Grafen Caylus, begab er sich 1755 nach Indien und wußte sich unter Mühen und Gefahren verschiedener Art in den Besitz der wichtigsten unter den heiligen Büchern der Parsen zu setzen, sowie eine persische Übersetzung von indischen Upanischaden zu erlangen und in das Verständnis dieser Werke einzudringen. Seine Darstellungen[1]) bewahren durch ihre Frische und Unmittelbarkeit einen

---

[1]) Zend-Avesta. 3 vol. 4°, Par. 1771. Oupnekhat ou Oupanishad extrait de la partie théologique des Védas 1804, eine lateinische Über-

bleibenden Wert; neuere Bearbeiter des Gebietes haben viel Mißgriffe berichtigt, stehen aber rücksichtlich des religiösen Verständnisses des Gegenstandes hinter dem Entdecker zurück. Ganz in seine Schätze versunken, vergraben, spürte Anquétil nichts von der französischen Revolution, die ihn umtobte. Mit persischen Desturs und indischen Brahmanen blieb er in Verkehr und fühlte sich als einer der Ihren. Er sagt in dem Werke über die Upanischaden: „Ich habe nicht Weib, noch Kind, noch Gesinde; arm an allen Gütern dieser Welt und frei von ihren Banden, allein, völlig ungebunden, liebe ich alle Menschen, zumeist die guten (les gens de bien). In dieser Verfassung führe ich Krieg gegen meine Sinne, verachte und überwinde ich die Verführungen der Welt. Ich bin der Grenze meines Lebens nahe; ich strebe mit Innigkeit und Kraft dem höchsten und vollkommenen Wesen zu und erwarte mit Ruhe die Auflösung meines Leibes." Hier spielen Brahmanentum und Aufklärung ineinander; in den Jahren seiner Vollkraft betätigte Anquétil eine christliche Gesinnung; als er bei seinem Verweilen bei den Desturs zu einem Feueropfer zugelassen wurde, weigerte er sich unter Lebensgefahr, mit ihnen Ormuzd Weihrauch zu streuen, eingedenk der so oft an die Märtyrer gestellten Forderung.

Für das weitere Eindringen in die indische Religion und Literatur war die von William Jones 1784 veranlaßte Gründung der asiatischen Gesellschaft in Kalkutta folgenreich; er selbst gab 1794 das Gesetzbuch des Manu heraus und schrieb 1789 einen anregenden Aufsatz über die indischen und griechischen Gottheiten für die Asiatic Researches. Von ihm veranlaßt, schrieb Henry Thomas Colebrooke die Essays on the religion and philosophy of the Hindus, welche lange die Hauptquelle für dieses Gebiet waren. Horace Wilson gewann zuerst die Inder selbst für

---

setzung der persischen Bearbeitung der Upanischaden. Eine deutsche Bearbeitung des ersteren Werkes lieferte der um die Religionsgeschichte überhaupt verdiente Kleuker in seinem „Zendavesta, Zoroasters lebendiges Wort", 4 Bde. 4°. 1771. Aus der zweiten Schrift gab Rixner einen deutschen Auszug: „Versuch einer neuen Darstellung der All-Einslehre" 1808.

die neuen Studien und veröffentlichte das Vischnupurana 1840 sowie die Übersetzung des Rigveda 1850. In Deutschland wirkte Friedrich Schlegel bahnbrechend [1]); mit dem lebhaftesten Interesse nahm Schelling die neuen Einsichten auf. An Überschätzung der brahmanischen Religion fehlte es nicht; man erkannte in ihr mit Recht einen weit edleren Pantheismus, als jener war, den man sich an der Hand Brunos und Spinozas gebildet, aber verleitet durch seine altertümlichen Formen, schrieb man ihm eine Ursprünglichkeit zu, wie sie dem Pantheismus gar nicht zukommt.

Die Geheimnisse Ägyptens entschleierten sich, als Juan Francois Champollion die Hieroglyphen zu entziffern begonnen hatte [2]). Die Religionen Vorderasiens wurden teils durch die neuen Entdeckungen, teils durch erneutes Studium der alten Quellen in den Gesichtskreis gerückt. Josef Görres' „Mythengeschichte der asiatischen Welt" 1810, 2 Bde., welche Böckh „ein Buch voll Geist und Kraft" nennt [3]), gaben eine nachhaltige Anregung.

2. Im Geiste der neuen Einsichten bearbeitete Friedrich Creuzer die griechische Religion in seiner „Symbolik und Mythologie der alten Völker, hauptsächlich der Griechen", 4 Bde., zuerst 1810 bis 1812. Geboren in Marburg in Hessen, empfing er schon in der Jugend von den altertümlichen Bauwerken seiner Vaterstadt, an die sich die Erinnerung an die hl. Elisabeth knüpft, tiefe Eindrücke, „die seinem Luthertum einen Stoß versetzten" [4]); seine Gegner konnten ihm eine katholisierende Richtung, ja selbst „die Untergrabung des evangelischen Lehrbegriffes" vorwerfen, was er ablehnen durfte [5]). Wenn er seine Forschungen Symbolik nennt, so spricht sich darin sein Verständnis für die Tiefe und Poesie des religiösen Denkens aus. Wenn die Philologie der Aufklärung die Griechen als die Menschen des hellen Verstandes von den Orientalen möglichst weit abrückte, kehrte Creuzer, worin ihn der Göttinger Humanist Christ.

---

[1]) Oben §. 113, 4. — [2]) Précis du système hieroglyphique. 2 tom., Paris 1824. Panthéon égyptien, Par. 1823—1826. — [3]) Enzyklopädie u. Method. der phil. Wissenschaft 1877, S. 543. — [4]) Vgl. seine Autobiographie: „Aus dem Leben eines alten Professors" 1858, S. 12. — [5]) Das. S. 59.

Gottlob Heyne vorausgezogen war, zu der tieferen Auffassung der Renaissance zurück. „Ich finde", sagt er, „in Platon, Plutarch und Athenäus überraschende Aufschlüsse über den Kulturzustand der früheren Vorwelt, die einerseits mit dem, was ich in der Bibel gefunden, und andererseits in anderen orientalischen quellenmäßigen Berichten entdeckte, im innigsten Zusammenhange erschienen[1])." Die Übereinstimmung erkennt er als Folge einer Verwandtschaft: „Den Zusammenhang und Geist des alten Glaubens, Dichtens und Bildens, den religiösen Mittelpunkt, worin sie sich vereinigen, nachzuweisen, halte ich für den Hauptzweck meines Lehrberufes und meiner übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen[2])." Die altertümliche Form des indischen Pantheismus macht ihn nicht irre an der Anschauung, daß die Urreligion theistisch gewesen. Er nennt seinen „Hauptsatz": „Die Grundlehre von der anfänglichen reinen Erkenntnis und Verehrung eines Gottes, zu welcher Religion sich alle nachherigen, wie die gebrochenen und verblaßten Lichtstrahlen, zu derselben Lichtquelle, der Sonne, verhalten[3])." Anderwärts sagt Creuzer: „Mein Buch zeigt auf allen Blättern, wie alle Zivilisation der Völker und der ganze Inbegriff der edelsten Güter, deren sich jetzt die fortgeschrittene Menschheit erfreut, nur auf dem Grund und Boden des religiösen Bewußtseins erwachsen und nur unter der Obhut der Religion und ihrer Diener gepflegt und gewartet — mit einem Worte: wie alle ethische und politische Sittigung des Menschengeschlechtes nur durch priesterliche Institutionen vererbt und veredelt worden." Eine Priesterlehre und Tempelwissenschaft spricht er auch den Griechen zu und erblickt in den Mysterien und der Philosophie die Stätten der vom Polytheismus am wenigsten getrübten Überlieferung. Daß diese dem Christentume zustreben, erkennt Creuzer, doch führt er diesen Gesichtspunkt nicht durch. Er ergänzte seine Darstellung in dieser Richtung durch Aufsätze eines Heidelberger theologischen Kollegen. Hier tritt hervor, wie weit

[1]) Vgl. Creuzers Autobiographie: „Aus dem Leben eines alten Professors" 1858, S. 59. — [2]) Symbolik, Vorr. d. 1. Aufl. — [3]) Das., Vorr. d. 2. Aufl., S. XI.

man damals noch von der Wiedererreichung der Höhe war, welche Steuchus schon erstiegen hatte; die Auseinanderreißung von Theologie und Philologie, wie sie die Aufklärung verschuldet hatte, war eben nicht auf einmal gut zu machen.

Creuzers Verdienst ist darum kein geringes; wie er die gute Sache gefördert hat, kann man aus den Angriffen ersehen, welche die Aufklärer gegen ihn richteten. J. H. Voß schrieb eine „Antisymbolik“ 1824, in welcher er spottete, „eine neu-mystische Brüderschaft“ wolle die durchsichtigen Mythen der Alten in „ein feierliches Graudunkel“ tauchen, und meinte, die Mysterien seien lediglich die Einkleidung von Vorschriften für Land- und Weinbau usw. Treffend bemerkt Böckh: „Voß trat gegen Heyne und Creuzer mit einer groben und plumpen Polemik auf und trieb dieselbe in seiner Antisymbolik bis ins Widrige; er bemühte sich besonders, den Göttern mit kritischer Schere Flügel, Hörner und Fischschwänze abzuschneiden und glaubte damit allen symbolischen Spuk ausgetrieben zu haben; allein die Symbole beharrten steif und fest, denn sie sind in griechisches Erz gegraben“[1]). Auch dem gegen Creuzer gerichteten Einspruch Lobecks, welcher im Aglaophamus seu de theologiae mysticae Graecorum causis 1820 das bezüglich der Mysterien überlieferte Material zum allergrößten Teil als spät und gefälscht erklärt, schließt

---

[1]) Enzyklopädie, S. 549. In einem launigen Briefe an Creuzer schildert Görres den Eiferer Voß als „Dionysos in großblumiger, flanellgegürteter Draperie“, wie er unter die Mänaden und Thyiaden fährt, „sie heimprügelnd an ihre Spinnräder, zum Nähtisch und zu den geplagten Männern, denen unterdessen niemand Kaffee gekocht und die Pfeife gezündet“. Er begrüßt es, „daß Voß Polizei geübt“ an den symbolischen Vagabunden und Zigeunern, die „Niemand weiß woher, ob aus Indien, Ägypten, Nubien, ihre eigene, nur ihresgleichen verständliche Spitzbubensprache reden, auf Höfen und Vorwerken alles klassische Federvieh wegmausen und ihre Zelte mitten im Studierzimmer ordentlicher Gelehrten aufschlagen“. Galland „Josef Görres“, S. 324. — Über Voß' Art äußerte sich Fr. Schlegel, W. XII, S. 84: „Er hatte eine eigene Gabe, jede Sache, die er verfocht, auch die beste, durch seine Persönlichkeit unliebenswürdig zu machen; er pries die Milde mit Bitterkeit, die Duldung mit Verfolgungseifer, den Weltbürgersinn wie ein Kleinstädter, die Denkfreiheit wie ein Gefängniswärter, die künstlerische und gesellige Bildung der Griechen wie ein nordischer Barbar.“

sich Böckh nicht an; er nennt dessen Forschungen „sehr scharfsinnig, aber zu skeptisch und engherzig“ [1]). Übrigens reicht das, was Lobeck als echt bestehen läßt, aus, um die mystische Theologie der Griechen in den Hauptpunkten zu rekonstruieren.

Betreffs der Urgestalt der griechischen Religion schließen sich Böckh, Friedr. Gottl. Welcker, Otfrid Müller u. a. Creuzer an. „Die Religion der Griechen sagt der Erstgenannte“, „ist wahrscheinlich von einem uralten Monotheismus ausgegangen, der dieselbe Kulturstufe einnimmt, wie die patriarchalische Monarchie [2]). Welcker sieht in der griechischen Mythologie ein hieretisches Natursystem in priesterlich-altertümlicher Form; O. Müller betont die Priorität der Gottesvorstellung vor der Mythenbildung: nicht die Natur wird vergrößert, sondern Göttlichkeit in die Natur gelegt.

Nachhaltige Anregungen, obwohl auch beirrende, gingen von Schelling aus, der schon 1793 „Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt“ schrieb. In seinem Vortrage „Über die Gottheiten von Samothrake“ 1815 findet er in dem Mysterienkulte der Kabiren die Lehre von einer „kosmischen Theurgie“ ausgesprochen, „durch welche das Unsichtbare, ja Überwirkliche unablässig zur Offenbarung und Wirklichkeit gebracht wird“. Der Eingeweihte wurde selbst ein Glied jener magischen Kette und damit dem Reigen der Gestirne verbunden. Darin liegt „ein aus ferner Urzeit geretteter Glaube, der reinste und der Wahrheit ähnlichste des ganzen Heidentums“. Es ist die der Geschichtsforschung würdigste Aufgabe, „den Glauben hoher Vergangenheit zu enträtseln: das, was meist Menschen innerlich vereint, worin Tausende, und zum Teil die Besten ihrer Zeit, die höchste Weihe des Leben erkannt“ [3]).

3. Die erschlossenen Glaubensurkunden des Morgenlandes legten die Totalität des religiösen Wesens vor Augen und leiteten an, eine solche auch bei den abendländischen Völkern zu suchen. Den Aufklärern war die Religion gerade nur gut genug gewesen, um gewisse Vernunfterkenntnisse, wie die vom Dasein Gottes und der

---

[1]) Enzyklopädie, S. 445. — [2]) Das. S. 272. — [3]) A. a. O., S. 39 f.

Unsterblichkeit, in Verwahrung zu behalten, bis die Philosophie dieselben an sich nähme. Jetzt zeigte sich, daß der Lehrinhalt der alten Religionen viel weiter reicht und zu einer ganzen Theologie die Unterlage bildet; der eranische und indische Glaubenskreis wiesen Dogmen und eine darauf fußende Dogmatik auf. Den Inhalt des Glaubens bildet nicht bloß ein vor- und überweltlicher Gott, sondern auch eine weltdurchwaltende Gotteskraft, ein wie immer gefaßter göttlicher Ternar, eine Geisterwelt, bald als vorbildlich, bald als immanent gefaßt. Die Unsterblichkeitslehre zeigte sich untrennbar mit einer Heilslehre verwachsen: der Seelenvater und Seelenführer erschien als Vermittler des jenseitigen Lebens, zu dessen Erlangung die mystischen Weihen eine Bedingung waren; „der große Dämon" wurde als der Gegenstand der tiefstbegründeten und weitestverzweigten Kulte erkannt. Die Bedeutung des Kultus, also des gesetzhaften Elementes der Religion, blieb Tieferblickenden nicht verborgen. „Die Liebe zu Gott als Vater der Menschen", sagt Böckh, „ist gepaart mit der Furcht vor dem Herrn der Welt, dessen Dienst man sich weiht und dessen Gnade allein der Mensch seine Freiheit verdankt; zugleich erscheint die Unsterblichkeit als eine Rückkehr zur Gottheit. Aus allen diesen Vorstellungen entsteht ein System religiöser Handlungen, deren Inbegriff der Kultus ist. Er bleibt als Inbegriff der allgemeinen Normen der Gottesverehrung bis auf einen gewissen Grad unabhängig von dem Gehalt der Mythen[1])." Er ist die Wurzel der Kunst: „Durch den Kultus wird das äußere Leben zum Symbol des Göttlichen; dasselbe geschieht durch die Kunst; sie ist ein Kultus des Schönen, welches das Göttliche darstellt und darum im Enthusiasmus ergriffen wird[2])." Wie Kultus und Kunst verhalten sich Mythus und Wissenschaft; jener enthält den Ideenstoff in seinem Keime, der sich in der Philosophie einheitlich entfaltet und in den Einzelwissenschaften auseinandertritt[3]). „Der religiöse Glaube enthält in seinen Hauptmomenten . . . die Grundideen verschiedener philosophischer

---

[1]) Enzyklopädie, S. 412. — [2]) Das. S. 447. — [3]) S. 528.

Grundanschauungen[1])." In gleichem Sinne sagt Heffter[1]): „Um ein Volk zu würdigen, dazu gehört vor allem Berücksichtigung seiner Vorstellung von seinem Verhältnis zum Überirdischen und seinem Verhältnisse zu demselben, die Betrachtung seiner religiösen Ansichten, Meinungen, Gewohnheiten, Einrichtungen; das ist der Kern seines geistigen Lebens[2])."

Aber auch die sozialplastische Kraft der Religion konnte nicht verborgen bleiben; zumal die morgenländische Gesittung und Zivilisation zeigte sich als entsprungen aus dem hierarchischen Systeme ihrer Religionen; der Altarstein mußte hier als Grundstein aller Lebensordnung anerkannt werden; je unbefangener man das griechische und römische Wesen betrachtete, um so mehr bot es eine analoge Erscheinung dar.

Die Erkenntnis dieser zentralen Stellung und konstitutiven Bedeutung der Religion ließ die Frage nach ihrem Offenbarungsgehalte in anderem Lichte als dem der Aufklärung erscheinen. Schelling sagt in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" 1803: „Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst vom Instinkt zum Bewußtsein, von der Tierheit zur Vernünftigkeit sich erhoben habe. Es muß also dem gegenwärtigen Menschengeschlechte ein anderes vorangegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und Heroen verewigt hat. Der erste Ursprung der Religion und Kultur ist allein aus dem Unterrichte höherer Naturen begreiflich. Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechtes und die erste Gründung der Staaten, der Wissenschaften, der Religion und der Künste für gleichzeitig oder vielmehr für eins, so daß dies alles nicht wahrhaft gesondert, sondern in der vollkommensten Durchdringung war, wie es einst in der letzten Vollendung wieder sein wird." Der gleiche Gedanke liegt Friedrich Schlegels Arbeit „Über Sprache und Weisheit der

---

[1]) Enzyklopädie, S. 535. — [2]) Die Religion der Griechen und Römer, 1852.

Inder", 1808, zugrunde; in späteren Schriften gibt Schlegel dem Gedanken Raum, daß wir nur vom Christentum aus jenen Offenbarungsgehalt der vorchristlichen Religion zu erkennen vermögen.

So erfaßt Adam Müller schon beim Erscheinen des Schlegelschen Buches den Sinn der altertümlichen Religionen: „Das einzig Werte und Würdige an diesen schönen Urformen der Religion, die erst den letzten Geschlechtern der Menschen wieder klar sein werden, ist für uns — ihr Verhältnis zu Christus ... Was soll uns die Adoration des dunkeln, geheimnisvollen Ursprungs, ehe wir nicht auf unseren klaren, tiefverständlichen Herrn und Meister, auf Tod und Leben bauen? Allenfalls, wie der Odem von Indien einfloß in den markigen prometheischen Körper des Abendlandes, damit die Welt für Christum und die Offenbarung reif würde, ist der Entwickelung wert und unsere Einsichten, den Fortschritten unserer Gemütskraft allgemach angemessen. Über Emanation, Pantheismus und Sabäismus und alle die Planeten, welche sich um die Sonne der christlichen Religion drehen, lassen sich, ich bin überzeugt und werde überzeugen, ganz andere, tiefer beruhigende Erkenntnisse aus der Fülle einer ihrer selbst mächtigen Brust schöpfen, als sich im Schlegelschen Buche auf der Spindel des Zweifels und ängstlicher Kritik aus den respektabeln Urkunden haben herauswinden lassen. Immer ist bei Christo der Schlüssel, den man erst haben und halten muß, bevor sich ein Grab der Vorwelt und überhaupt irgend ein Heiligtum der Erde auftut[1])."

Diese Erkenntnis, daß sich das Niedere nur vom Höheren, das Stückwerk vom Ganzen aus begreifen lasse, drängte sich auf anderem Boden auch Joh. Adam Möhler bei seinen Forschungen über die Häresien auf: „Von dem Standpunkte der Totalität der christlichen Wahrheit aus dringt man auch in die fragmentarischen

---

[1]) Briefwechsel zwischen Fr. Gentz u. A. Müller, 1857, S. 43. Brief vom 30. Mai 1808.

und entstellenden Darstellungen (der Sekten) ein; man hat den Schlüssel in der Hand; aber das Umgekehrte: von diesen fragmentarischen Gestaltungen aus in das große Wesen der katholischen Kirche einzudringen, das ist etwas ganz anderes; der Standpunkt ist zu klein, der Ausgangspunkt viel zu schief, als daß es gelingen sollte[1])."

Es liegt im Wesen der Religion, daß ihre Erkenntnis nur dort zu gewinnen ist, wo sie in ihrem Gesamtbestande und Volldasein vorliegt, wo wir das Menschheitsgut, welches wir an ihr besitzen, in seiner angemessenen Gestaltung vor uns haben. Nur in diesem realistischen Sinne ist die Religionsvergleichung mit Nutzen durchführbar; das nominalistische Verfahren, welches durch Vergleichung verschiedener Religionen, ohne Verwendung des Maßstabes von wahr und falsch, echt und unecht, den Begriff der Religion erst zu bilden sucht, kann niemals zum Wesen der Sache vordringen[2]).

4. Eine glückliche Anwendung der durch die historische Schule gangbar gewordenen Bestimmungen über das kollektive, in Generationen sich fortsetzende nationale Ethos auf das Leben der Kirche macht Möhler in seiner „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten" zuerst 1832. „Ein jedes Volk erfreut sich eines besonderen, in sein tiefstes, geheimstes Dasein eingeprägten Charakters, welcher es von allen Völkern unterscheidet und sich im öffentlichen und häuslichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, kurz nach allen Beziehungen hin, eigentümlich ausprägt: er ist gleichsam der schützende Genius, der leitende Geist, der von den Stammvätern hinterlassen wurde, der belebende Hauch des Ganzen, als solchen, wie denn auch die vorchristlichen Völker diesen ihnen je eigentümlichen Charakter personifiziert als Nationalgottheit verehrt und von derselben ihre bürgerlichen Gesetze und Weisen abgeleitet und alles unter deren Schutz gestellt haben[3])." Ein solches „Vitalprinzip" hat nun

---

[1]) Gesammelte Schriften, herausgegeben von J. Döllinger, II, S. 261. — [2]) Vgl. oben §. 92, 1, S. 169. — [3]) A. a. O., §. 38, S. 358 der Ausg. von 1871.

auch die Kirche und „es wurde vom göttlichen Stifter derselben, indem er die Gemeinschaft der Gläubigen zu seinem bleibenden Organe bestimmte, kein anderes Gesetz gewählt, als das für alle Ordnungen des menschlichen Lebens geltende." „Der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist, ist die Tradition[1])", der universus ecclesiae sensus, der Gesamtsinn, dem die Auslegung der hl. Schrift anvertraut ist. „Der göttliche Geist, welchem die Leitung und Belebung der Kirche anvertraut ist, wird in seiner Vereinigung mit dem menschlichen ein eigentümlich christlicher Takt, ein tiefes, sicher fühlendes Gefühl, das, wie es in der Wahrheit steht, auch aller Wahrheit entgegenleitet[2])."

Durch die vorchristliche Welt geht zwar nicht diese waltende und belebende Wahrheit, aber doch ein Suchen nach Wahrheit, welches das Völkerleben im Tiefsten bewegt, ein Beweis, „daß der Mensch, obwohl er tief fiel, doch nicht aus der Freiheit und dem Ebenbilde Gottes herausgefallen ist", wie dies die Glaubensneuerer lehrten. Dieser ihrer Ausschweifung „stellte sich im Laufe der Zeit eine andere Ausschweifung gegenüber, die selbst die tiefsten Lehren des Evangeliums als heidnische Erbstücke auffaßt und, wenn es recht gut geht, das Christentum für eine natürliche Entwickelung des Menschengeschlechtes hält und im Heidentume eben darum auch eine,

---

[1]) A. a. O., §. 38, S. 357 der Ausg. von 1871. — [2]) Das. S. 355. Der norwegische Theologe Krogh Tonning schrieb, noch als Protestant: „Erfolgt die Lebensbewegung der Kirche durch die Zeiten hin nach dem Gesetze für organisches Leben, so ergibt sich leicht, daß die Kirche ein klar bewußtes Leben nur dann lebt, wenn sie sich ihres tiefen und inneren Zusammenhanges mit der Vergangenheit, welche ihre Gegenwart bedingt, bewußt ist." Vgl. Krogh Tonning (Biographie), Berlin, Germania. — Einen kühnen Versuch der Durchführung des organischen Gesichtspunktes machte Friedrich Pilgram (ebenfalls Konvertit) in seiner „Physiologie der Kirche", Mainz 1860, ein noch heute beachtenswertes Buch, das allerdings cum grano salis zu lesen ist.

also abgesehen vom Falle an sich, notwendige Bildungsstufe der Menschheit verehrt"[1]). — Die damit verfehlte rechte Mitte wurde auch von protestantischen Theologen wie Nägelsbach u. a. wiedergefunden. Er schreibt in seiner „Homerischen Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt" 1840, Vorr., S. 12: „Es stellte sich mir das Sehnen und Ringen des Menschengeistes nach dem Besitze des Einen, des lebendigen, persönlichen Gottes dar, ohne welchen derselbe sich nicht zu beruhigen und zu befriedigen, den ihm keine, dem Altertum stets naheliegende pantheistische Weltanschauung zu ersetzen vermag. Dieses Suchen Gottes ist der lebendige Pulsschlag in der gesamten religiösen Entwickelung des Altertums."

An jenem Irrtume kranken die Deutungen des Heidentums, welche Schelling gab, obwohl sie daneben manches Treffenden nicht entbehren. Er bringt die Mysterien von Eleusis mit den Messiashoffnungen in die engste Verbindung: „Eleusis heißt nicht bloß Advent, sondern ist es." In seinem exzessiven Realismus erklärt er die heidnischen Gottheiten für Realitäten, für die Menschheitsgeister, die damals Träger der Geschichte waren. Der Einspruch dagegen kam zum Teil aus protestantischen Kreisen selbst. Wolfgang Menzel, der Repräsentant der edelsten Regungen in den losgetrennten Kirchen, sagt richtig: „Das Christentum kam in die Welt nicht als notwendige Entwickelungsperiode des Bewußtseins, wie etwa im Menschenleben der Moment der Pubertät notwendig einmal eintritt, sondern das Heil kam von oben, um die tiefgesunkene Menschheit, die aus eigenen Kräften nichts vermochte, zu erlösen. Im Lichte der Offenbarung, die von oben kommt, gewinnen die dunkeln Gestalten des Heidentums eine ganz andere Beleuchtung als die, welche ihnen Schellings irdisches Geisteslicht angedeihen läßt[2])." In seiner „Christlichen Symbolik", 1856, in welcher er heidnischen Brauch und Kultus mit christlichem vielfach vergleicht, stellt er sich die Aufgabe, auf der Leiter des symbolischen Farbenspektrums in unwandelbar gerader Richtung das zentrale

[1]) §. 7, S. 87 f. — [2]) Literaturblatt 1857, S. 299.

Urlicht zu suchen[1]). „Die modernen Symboliker hätten erröten müssen, den Zeitgenossen zuzutrauen, dieselben würden, wenn auch ein ähnlicher Stein dem gothischen Dome eingefügt ist wie den Tempeln zu Athen und Memphis, den ganz verschiedenen Geist und Stil, in welchem sie gebaut sind, nicht zu unterscheiden wissen, oder die Taube vom Jordan nicht von der im Myrthenhain in Paphos[2])."

Von Schelling ließen sich auch katholische Gelehrte verleiten, im Heidentum geradezu konstitutive christliche Dogmen antizipiert zu sehen und Heidnisches und Christliches einander zu nahe zu rücken; so der anderweit sehr verdiente Ernst von Lasaulx in seinem Vortrage „Über das Studium der griechischen und römischen Altertümer", 1846, und der sonst so viel Treffliches enthaltenden Rede „Über die theologische Grundlage aller philosophischen Systeme", 1856. Noch weiter ging der phantasiereiche J. N. Sepp in seinem mehrbändigen Werke „Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum", 1853. Mißgriffen dieser Art trat Stiefelhagen in seinem Werke: „Theologie des Heidentums, die Wissenschaft von den alten Religionen und der vergleichenden Mythologie", 1858, entgegen, von welchem Böckh bemerkt: „Nicht ohne Kenntnis und Geist, aber vom christlich-priesterlichen Standpunkte"[3]). Noch bedeutsamer war es, daß Lüken in seinem Buche: „Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden", 2. Aufl., 1869, einen hauptsächlich irreleitenden Punkt klarstellte. Er erklärte die Theologeme und Kulte der Heidenwelt, in welchen man Antizipationen des Christentums erblickt hatte, als erwachsen aus der Verehrung des Protoplasten, so daß sie nicht als vorblickende Ahnungen, sondern als rückwärtsgewandte, recht eigentlich heidnische Kulte zu fassen sind, in denen sich das Erlösungsbedürfnis an den Stammvater andrängte, den alten Adam, nur mit ganz dunkler Ahnung des göttlichen, neuen[4]). Trotz seiner anspruchslosen Form und seines der Sichtung und Ergänzung be-

---

[1]) A. a. O., S. XII. — [2]) Das., S. X. — [3]) Enzyklopädie, S. 545. — [4]) Vgl. Gesch. des Id., Bd. II, §. 47 und I, §. 3, 2; 4, 5 usw.

dürftigen Materials kann Lükens Buch eine hervorragende Stelle in der Literatur der historischen Religionsforschung beanspruchen.

Von dem richtigen Standpunkte aus behandeln die Frage nach dem Verhältnisse der vorchristlichen und christlichen Religion: Karl Werner[1]), Engelbert Lorenz Fischer[2]) u. a. in apologetischem Sinne, nach Weise Huets verwenden die Ergebnisse dieser Forschungen: Rohrbacher[3]), Hettinger[4]) u. a.

5. Der Zuwachs des religionsgeschichtlichen Materials gewährt wirkliche Erweiterung der Erkenntnis erst, wenn er mittels geläuterter Religionsbegriffe verarbeitet wird: der neue Wein will in neue Schläuche gefüllt werden, die alten sprengt er entweder, oder er verdirbt in ihnen. Brüchigen Schläuchen sind die unzulänglichen Vorstellungen von Religion und Christentum zu vergleichen, welche die protestantisch-rationalistische Weltanschauung zutage gefördert hatte. Danach besteht die Religion in frommen Erregungen, welche wir in Dogmen ausdrücken, die aber zu Mythen werden, sobald wir sie als Erkenntnisse eines Sachverhaltes auffassen[5]), das Christentum habe vor den heidnischen Religionen voraus: die Innerlichkeit und, dank der Reformation, die unsichtbare Vereinigung der „freien Christenmenschen" und damit die Fähigkeit, die Dogmen vor Erstarrung in Mythen zu bewahren. Die historische Religionsforschung machte nun eine Modifikation des Bildes von den vorchristlichen Religionen notwendig; sie konnten nicht mehr als bloße Mythenkomplexe angesehen werden, da ebensowohl ihr Ideengehalt und die sozial-plastische Gewalt ihre Kulte und Institutionen, als ihre Innerlichkeit nicht mehr zu verkennen waren. In ihrer wurzelhaften Kraft mußten sie nun stärker erscheinen als das Christentum mit seiner Schattenkirche und seinen fluktuierenden Ausdrücken der innerlich frommen Erregung. So war der Gedanke unabweisbar, daß es aus den vorchristlichen Glaubens-

[1]) Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidentums, 1871. — [2]) Heidentum und Offenbarung, 1878, und Urgeschichte des Menschen nach der Bibel, 1879. — [3]) Histoire universelle de l'église catholique, Par. 1842. — [4]) Apologie des Christentums, 1863 f. — [5]) Vgl. oben §. 109, 3.

kreisen und durch deren Verbindung entstanden sei, eine Synthese von jüdischer Religion und griechischer Mystik, für welche Philon die Grundlinien vorgezeichnet habe. Aus dieser Mutterlauge — ist die Meinung — kristallisierten sich dann die Mythen von Christus, denen die Gemeinde ihre Fassung gab; sie schuf den Heiland, den Gottessohn, den Logos, nicht, wie man bisher angenommen, er sie. Die Dogmen entspringen alsdann aus der Erstarrung der Mythen; „die Geschichte eines Dogmas ist seine beste Kritik", wie David Strauß lehrte, der Erfinder des Apparates „zur mythischen Verdampfung" der Dogmen. Diese Methode wurde vom Neuen Testamente auf das Alte übertragen; nicht das Gesetz ist das konstitutive Element des Judentums, sondern dessen Erzeugnis, in den heißen Schmerzensjahren des Exils gleichsam ausgeschwitzt; nicht die Thorah hat das Volk in seiner Zerstreuung und Unterdrückung zusammengehalten, sondern sie ist aus den frommen Erregungen der schweren Zeit erst hervorgegangen wie eine in Mußestunden verfaßte Trostschrift. Phantasmen derart, mit Hegelscher Dialektik hergerichtet — velut aegri somnia vanae finguntur species — konnten Glauben finden; an Stelle des ertöteten echten Glaubens wuchert eben mit Notwendigkeit ein Irrtrieb nach; schon Seneca sagte: Philosophi credula gens.

Damit wird Heidnisches und Christliches nicht bloß auf eine Linie gestellt, sondern das Christliche tiefer. Es läßt sich Apollon nicht so ohne weiteres zum Produkte der delischen und delphischen Gemeinde umstempeln, wie hier Christus zu dem der christlichen gemacht wird; dort muß eine breitere Bewurzelung des Kultus im Leben, sowie in ältesten Traditionen zugegeben werden, wie ähnliches natürlich dem Christentum nicht eingeräumt wird. Woher dieses, als Amalgam gefaßt, seine historische, weltumbildende Kraft hergenommen haben möge, bleibt freilich unerklärt, da ja seine Gestaltung zum Gesetze, zur Lebensordnung, zur Hierarchie, als ein Abfall von seinem Prinzip aufgefaßt wird.

So bleiben Heidentum und Christentum gleich unbegriffen; jenes läßt sich überhaupt nur verstehen, wenn der Standort in der

Kirche genommen wird, die über die Heidenwelt triumphiert hat. Mit der Abwendung von ihr muß sich alle Religionsgeschichte, ja alle Geschichte zu einem verzerrten Bilde gestalten. Bei diesem verliert das historische Prinzip, das seiner Natur nach ein Wegweiser zum Idealismus ist, vollständig seine Spannkraft; die der idealen Weltauffassung entgegengesetzten Ansichten beherrschen ganz die Gedankenbildung. Die Meinung von den flüssigen, sich selbst kritisierenden Dogmen ist nominalistisch; Dogmen gelten hier als Vorstellungen, welche die eine Gemeinde produziert, die nachfolgende durch andere ersetzt; die Einsicht, daß es eine Glaubenssubstanz, eine fides quae creditur geben könnte, welche bei der Dogmenbildung nur ihre Fassung erhält, dieser realistische Gedanke ist völlig abhanden gekommen; eine andere Wahrheit als die von den Menschen gemachte liegt ganz außer dem Gesichtskreise. Dieser Relativismus ist aber eine Frucht der monistischen Grundanschauung; alle Glaubensgegensätze sind eben nur aus dem All-Einen ausgeboren und werden von ihm wieder verschlungen; das Absolute spiegelt sich in stets anderen Geistern immer wieder anders, wie, nach einem Ausspruche von Strauß, „ein Pomeranzenbaum, der stets Knospen, Blüten und Früchte, aber nie dieselben zeigt“ [1]). Mit der Beseitigung des Erkenntnisgehaltes der Religion wird ihre Abtrennung von der Philosophie, womit die Glaubensneuerer vorgegangen waren, besiegelt: „Der Philosoph hat“, sagt Strauß, „keinen größeren Feind als das Jenseits, das er als ein Diesseits zu begreifen und darzustellen hat.“ Strauß weist nach, wie die Auflösung der Dogmen mit der Reformation beginnt, deren Halbheiten die Sozinianer und Arminianer, Spinoza und die englischen Deisten verbessern, welche wieder durch die französische und englische Aufklärung überboten werden, bis der Schelling-Hegelsche Pantheismus das Resultat zieht. — Mit diesem Resultate lenkte aber diese ganze Entwickelung auf den ältesten Irrtum, den die Religionsgeschichte kennt, zurück, auf die

---

[1]) Erdmann, Grundriß II², S. 660 und D. Strauß, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer Entwickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft“, 2 Bde., 1841—42.

Grundlehre des Heidentums: den Gott, der das All ist und im Menschen anbetungswürdig wird.

Mit rühmenswerter Offenheit hat ein protestantischer Theologe, Franz Overbeck, in seiner Schrift: „Die Christlichkeit unserer heutigen Theologie", 1873, der Erkenntnis Ausdruck gegeben, daß seine Wissenschaft vollständig aus dem Christentum hinausgewachsen ist. „Das Christentum als Religion zu vertreten ist entweder Sache aller Wissenschaften, wie dieses vor Zeiten gewesen ist, oder gar keiner, wie es gegenwärtig der Fall ist, wo auch für die Theologie der Schein, es zu tun, nicht mehr bestehen kann[1])." „Es versteht sich von selbst, daß eine Theologie, die in einem ekelen Gemisch von Halbwissen und Halbglauben den Gegensatz von Glauben und Wissen zur Ruhe kommen läßt, sich über ihr eigenes Wesen endlosen Täuschungen hingeben kann, sie ist aber auch der wertloseste Wortkram, der je zustande gekommen, da sie in der Tat nur aus den Worten besteht, die sich noch immer da einstellen, wo Denken und Glauben ausgegangen sind[2])." „Man beurteilt diese Theologen zu gutmütig, wenn man ihnen vorzuwerfen pflegt, daß sie ihren Gott menschlich denken und gestalten: wir haben hier einen, der allerdings untermenschlich wäre ... einen deiculus[3])." „Wir gehen einem Zustande entgegen, bei welchem man die christliche Religion vor allen anderen zu preisen haben wird als die Religion, mit welcher man machen kann, was man will[4])."

Der freimütige Gelehrte leugnet auch nicht den Widersinn der protestantischen Geschichtsanschauung, „die absurde Konsequenz, das Christentum habe zuerst eine fünfzehnhundertjährige Periode durchzumachen gehabt, in welcher seine eigentliche Lebensansicht von einer ihm ganz fremden verdrängt gewesen sei"[5]). Auch räumt er ein, daß seit der Glaubensneuerung die Religiosität zurückgegangen sei, selbst hinter die antike: „Wir werden nur wiederholen können,

---

[1]) A. a. O., S. 16. — [2]) Das. S. 15 f. — [3]) S. 26. — [4]) S. 47. — [5]) S. 50.

was sehr oft behauptet worden ist, daß die antiken Menschen viel frömmer waren als wir. Das Christentum und die Reformation, so scheint es denn auf den ersten Blick, haben die Religion aus der Welt geschafft ... Von der Reformation wird sich gar nicht bestreiten lassen, daß sie das Gebiet der Religion im Leben sehr eingeengt hat[1]." „Der strenge Begriff des Priesters ist im Protestantismus so vollständig entwurzelt, daß an seine Wiederherstellung in diesem Bereiche nicht zu denken ist[2]." „Durch die protestantische Hervorkehrung der Person im Amte sind die entwickeltsten und subtilsten Formen der Heuchelei in der protestantischen Welt zu Hause[3]."

Die Theologie, deren Selbstauflösung hier geschildert wird, fußt auf Spinoza, dem Vater der Bibelkritik und des jüdischen Radikalismus und dem Begründer des im autonomen Subjekt auslaufenden Monismus; ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit ist die seltsamste der erwähnten „Täuschungen über ihr eigenes Wesen". Und doch vermag sie damit die echt-religiösen Regungen, wie sie der protestantischen Welt niemals verloren gegangen sind, niederzuhalten. Diesen höheren Elementen fehlt die Kraft, sich von den niederziehenden loszureißen; sie sind wie jene Gefangenen der tyrrhenischen Seeräuber[4]), Lebendige, an Leichen angefesselt.

6. Wenn der von der Religionsforschung kommende Zuwachs auf die unzulänglichen Religionsbegriffe bezogen wird, welche der Nominalismus zutage fördert, so kommt ihr Erkenntniswort ebenfalls nicht zur Geltung: der neue Wein verdirbt in den unreinen Schläuchen. Ein Religionsforscher ersten Ranges, Max Müller, bekennt sich ausdrücklich zum Nominalismus, dem er zuspricht, „er habe die philosophische Atmosphäre besser geklärt als irgend welches andere System" [5]). Schlimm nur, daß dieser klärende Wind gerade das weggeweht hat, was die Voraussetzung der Religionsforschung bildet: den Realgehalt des Glaubens, der wie jeder

---

[1]) A. a. O., S. 55. — [2]) Das. S. 94. — [3]) S. 96. — [4]) Bd. I, §. 31, 4 a. Anf. — [5]) Das Denken im Lichte der Sprache, übersetzt von Schneider, 1888, Vorr. S. V.

übersinnliche Gehalt dem Nominalismus zum Opfer fällt. Auf einen solchen verzichtet auch Müller: „Die einzige Gabe, die wir erlangen, ist unsere sinnliche Wahrnehmung, die einzige Offenbarung deren historische Entwickelung[1].“ Wird der Begriff der Entwickelung im Sinne der Ontologie genommen, so enthält dieses Programm einen Widerspruch, denn das, was sich entwickelt, ist ein in dem Sinnlichen angelegtes Übersinnliches; allein so ist das Wort hier nicht gemeint, vielmehr wird im Sinne des Sensualismus das die Sinnlichkeit überschreitende Seelenleben lediglich als deren Steigerung gefaßt. Die Religion erklärt Müller daraus, daß der Mensch durch das Anstoßen an die Grenzen seiner Sinneserfahrung den Druck eines Unendlichen zu fühlen glaubt, das er sich dann in tausend Formen zu deuten sucht. Ein geglaubtes Gefühl wird man aber Illusion nennen können, und so verschrumpft die Religion zu einem illusionären Treiben. Hume ist konsequenter, wenn er dies „eine Krankheitserscheinung des menschlichen Geistes“ nennt[2]).

Bei der Vertrautheit Müllers mit den historischen Religionen kann es nicht fehlen, daß er über die künstlich eingeengte Basis seiner Religionstheorie hinausgedrängt wird, wenn er dem Konkreten nähertritt. Er spricht vortrefflich gegen die Ansicht, daß die Religion der Griechen Mythologie gewesen sein sollte. „Es setzt“, sagt er, „eine mythologische Religion ganz ebenso eine verständige Religion voraus, wie ein kranker Körper einen gesunden. Ehe die Griechen den Himmel oder die Sonne oder den Mond Götter nennen konnten, mußten sie notwendigerweise schon irgend eine Idee der Gottheit in sich entwickelt haben ... Es ist mir stets aufgefallen, daß, während unzählige Bücher über die Mythologie der Griechen und Römer geschrieben worden sind, man kaum ein einziges über ihre Religion besitzt ... Die Mythologie hat in das Gebiet der alten Religion hinübergegriffen, sie hat ihr zu Zeiten fast die Lebensluft geraubt und dennoch können wir durch das üppige giftige Unkraut der

---

[1]) Vorlesungen über den Ursprung der Religion, 1881, S. 36. —
[2]) Oben §. 97, 3.

mythischen Phraseologie hindurch noch immer einen Blick auf jenen Stamm gewinnen, um welchen es wuchert und an dem es sich hinaufwindet, und sehen wir dann ein, daß es ohne diesen Stamm nicht einmal jenes Schmarotzerleben fristen konnte, welches man fälschlich für eine freie und unabhängige Lebensfähigkeit gehalten hat[1])." — Nun sind aber die Mythen nichts anderes als eben jene „tausend Formen zur Deutung des Druckes seitens des Unendlichen"; neben ihnen und vor ihnen besteht also „eine verständige Religion" mit einer „Idee der Gottheit" als lebendiger Stamm, den jene Giftranken umklammern und aussaugen. Die Mythen entstammen eben dem sinnlichen, von dem Erkenntnismomente zu ergänzenden Zuge der Religion, den uns Müller anderwärts als einzige Grundlage ihrer Erforschung anbietet. Über die Religion der Alten wurde von Steuchus, Gerhard Voß, Bochart, Huet u. a. geschrieben, aber zu einer Zeit, wo der Nominalismus noch nicht „die Atmosphäre geklärt" hatte; die kurzsichtige Überschätzung der Mythologie hat er verursacht, indem er das früher vorhandene Verständnis für den Realgehalt der Religion verdrängte.

Zahlreiche Autoren, besonders Engländer, rühmen sich, die Religion der empirisch-vergleichenden Methode zu unterziehen, wobei sie die Annahme zugrunde legen, daß der Mensch nur sinnliche Erkenntnisse besitzt, die er aber phantasierend überfliegt; er denkt die Sinnendinge beseelt und aus diesem „Animismus" erwächst. anhebend von dem Kultus der Verstorbenen, der Furcht vor den Toten, die Religion. Statt der Überwelt, deren Verständnis dieser Art von „Forschern" verschlossen ist, muß die Unterwelt herhalten; der Geist wird ihnen zum Gespenst, die Gottesfurcht zum Gruseln, wie ja auch dem Okkultismus in Aussicht gestellt wird, die Religionen zu beerben. Als Untersuchungsgebiet wird nun nicht die Geschichte gewählt, welche diese Voraussetzungen Lügen straft, sondern die Ethnographie mit ihrer Literatur von Reisebeschreibungen als

---

[1]) Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache, übersetzt v. Böttger, 1866, II², S. 447.

willkommene Basis benutzt. Die Religionsvorstellungen der Wilden werden als die grundlegenden erklärt, aus deren Bearbeitung alle Glaubenslehren, die christliche selbstverständlich eingeschlossen, entsprungen seien. Das ist ebenso, als wenn man den Generalbaß an der Technik des Dudelsackes studieren wollte, oder die Kunststile an der Lehmhütte, mit der Voraussetzuug, daß Tempel und Palast eigentlich auch nur Lehmbauten seien oder doch sein sollten. Allein das Interesse für die Wilden ist tiefer begründet; es gilt hier das Goethesche Wort: „Du gleichst dem Geist, den du begreifst", in seiner Umkehrung: „Du begreifst den Geist, dem du gleichst"; das verkommene religiöse Bewußtsein des Wilden und das verödete des glaubensleeren Kulturmenschen berühren sich; die Idee des Menschen und seiner Würde ist beiden verloren gegangen; der eine ist zum Sklaven der Naturkräfte herabgesunken, der andere zum Sklaven der Zeitmeinungen.

In allen anderen Gebieten der Forschung würde es als ein sonderbarer Kitzel eines Autors gelten, über Dinge zu schreiben, für welche ihm die elementarsten Voraussetzungen fehlen. Man nimmt bei jemand, der über Musik forschen will, an, daß er Gehör, Geschmack für Musik und Kenntnis der Noten habe, und ebenso bei einem Bearbeiter der bildenden Kunst, daß es ihm an Farben- und Formensinn nicht ganz gebreche, wie schon der Volksmund sagt, daß der Blinde nicht über die Farben reden könne. Der empirisch-vergleichende Religionsforscher ist heute von all solchen Anforderungen entbunden. Er braucht nie die Hände gefaltet zu haben, um uns doch über die betenden Völker zu belehren; er braucht nie dem christlichen Opfer beigewohnt zu haben, um uns doch das Tun der opfernden Menschheit zu erklären; was Sünde, Erlösung, Priestertum, Jenseits sind, lehren ihn seine Reisebeschreibungen zur Genüge. Seine Ergebnisse sind in Wahrheit die Aussagen eines Blinden über die Farbe und noch dazu eines solchen, der sich nicht einmal träumen läßt, daß andere Leute Augen haben. Hier liegt ein Kraftstück des Nominalismus vor: man glaubt durch Sammeln von Material und dessen Zusammenreihung unter gewisse Worte der

Forderung der Wissenschaft genügt zu haben. Daß es gilt, in das Wesen und den Sinn der Sache, die man betreibt, einzudringen, und daß dazu gewisse Selbstverständigungen, eine wie immer geartete unmittelbare Berührung mit jenem Sinn und Wesen erforderlich sind, liegt vollständig fern. Diese Art von Mißhandlung eines so erhabenen Gegenstandes steht in schreiendem Kontrast zu der Sorgfalt, mit der man heute auf anderen Gebieten historisch-gelehrte und sachlich-fachliche Untersuchungen verbindet. Handelt es sich z. B. um die Geschichte der Farbenbereitung, so befragt der Kunsthistoriker gewissenhaft den Maler, den Chemiker, den Drogisten und sucht selbst nach Kräften die Sache kennen zu lernen. Mit den Farben, in welchen die Bilder des religiösen Innenlebens der Heiligen und Gottesstreiter erstrahlen, werden keine solchen Umstände gemacht. In dieser Hinsicht steht die Barbarei der Aufklärung noch in voller Blüte.

Man begreift, daß diese Gattung von „Religionswissenschaft" von dem Lande ausgehen konnte, in dessen Sprache ein Hobbes und Hume schrieben; zum Glück hat es auch andere Söhne geboren: einen Thomas More und Thomas Becket, und jene Glaubensboten, deren Wirken es den Namen „der Insel der Heiligen" verdankt. Gerade in England, wo die Glaubensneuerung die ärgste Zerrissenheit im Glauben herbeigeführt, wovon die größte Abstumpfung gegen alle Religion die Folge gewesen war, regt sich der Drang nach der christlichen Einheit und Wahrheit am mächtigsten, bei der auch die Schlüssel zur Religionsforschung hinterlegt sind.

---

## §. 117.

### Die historische Philosophieforschung.

1. Die Sprachdenkmäler des Morgenlandes, welche am Ausgange des 18. Jahrhunderts dem Abendlande erschlossen wurden, gaben nicht bloß auf die Religion, sondern auch die Spekulation der Vorzeit überraschende Ausblicke; man lernte ein religiöses Denken kennen, dessen Tiefe und Reichtum nicht zu verkennen war und das die Vorurteile, Glaube und Vernunft seien einander abgekehrt, Lügen strafte. Die spekulativen Elemente des Zendavesta hatte schon Anquétil hervorgehoben, in dem persischen Dualismus ein der platonischen Anschauung verwandtes Element, sowie in den Feruers ganz richtig ein Analogon der Ideen und Entelechien erkannt. Eine der ersten Gaben der neuen Sanskritforschung war die wunderbare Dichtung Bhagavadgîtâ, d. h. Hochgesang oder göttliches Lied, von Ch. Wilkins, 1785 ins Englische übersetzt, eine Episode des Epos Mahâbhârata, bestehend in 18 Gesängen, worin der Gott Krischna, als Wagenlenker des Pandufürsten Ardschuna diesen zum Kriege mit den Kurus bestimmt, mit Aufgebot der ganzen Theologie und Philosophie, eine barocke Umrahmung für ein tiefsinniges System. A. W. Schlegel, der eine Textausgabe davon veranstaltete, nannte das Buch: „Das schönste, vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht, das alle uns bekannte Literaturen aufzuweisen haben.“ W. v. Humboldt gab eine geistvolle Analyse desselben in der Schrift: „Über die unter dem Namen B. bekannte Episode des M.“ 1827, worin er die indische Weisheit den ältesten Traditionen der Geschichte beizählt. H. Th. Colebrooke gab in seinen Aufsätzen

On the philosophy of the Hindus in den Berichten der asiatischen Gesellschaft Auszüge aus anderen philosophischen Schriften; vieles brachte William Jones Dissertations etc. 1792 bis 1798, übersetzt von Fick und Kleuker. Anquétils Publikation aus den Upanischaden machte Rixner in seinem „Versuche einer neuen Darstellung der uralten All-Einslehre" 1808 dem deutschen Publikum zugänglich; besonders anregend wirkte Friedrich Schlegels Buch „Über die Sprache und Weisheit der Indier" 1808.

Das freudige Staunen über die neu erschlossene Gedankenwelt ließ diese mehrfach überschätzen; Schelling sah in ihr „das erste Intellektualsystem, den ältesten Idealismus", den Ausdruck des orientalischen Geistes, in welchem Platonismus und Christentum ihre Wurzeln haben. Fr. Schlegel schrieb 1803, als er Sanskrit studierte: „Hier ist eigentlich die Quelle aller Sprache, aller Gedanken und Gedichte des menschlichen Geistes; alles stammt aus Indien, ohne Ausnahme; ich habe über vieles eine ganz andere Ansicht und Einsicht bekommen, seit ich aus dieser Quelle schöpfen kann." W. von Humboldt fand den spekulativen Geist der Inder schon in ihrer Sprache und Verfassung angelegt und ausgeprägt: „Es ist im Sanskrit ein Übergewicht an der vorwaltenden Zahl philosophischer Wörter, in der sich vielleicht keine andere Sprache mit ihr messen kann. Man muß noch hinzufügen, daß diese Begriffe größtenteils in möglichster Nacktheit nur aus ihren einfachsten Elementen gebildet sind, so daß der tiefabstrahierende Sinn der Nation auch daraus noch klarer hervorstrahlt ... Sprache, Literatur und Verfassung bezeugen einstimmig, daß im Innern die Richtung auf die ersten Ursachen und das letzte Ziel des menschlichen Daseins, im Äußern der Stand, welcher sich dieser ausschließlich widmete, also Nachdenken und Aufstreben zur Gottheit und Priestertum die vorherrschenden, die Nationalität bezeichnenden Züge waren [1])." — Der phantasievolle J. A. Kanne fand hier die Urweisheit des Menschengeschlechts; in der Gottheit, welche Materie wird und Zeit

---

[1]) Verschiedenheit d. menschl. Sprachbaues, Ausg. von Pott, S. 111.

und Raum setzt und erfüllt, sieht er die Urform der Tetraktys, die wieder den Mythen aller Völker zugrunde liege[1]). Der monistische Zug jener Zeit ließ eben das ihm Wahlverwandte der indischen Spekulation zunächst assimilieren, dagegen das darin keineswegs fehlende, ältere theistische Element zurücktreten. Auch das Alter derselben überschätzte man, gerade wie man das Sanskrit für den ältesten Zweig der ganzen Sprachfamilie hielt, während die eindringendere Forschung zeigte, daß das Griechische zum Teil altertümlichere Bildung aufweise als jenes, wie ja auch das fortschreitende Verständnis der alten Philosophie in Platons Lehre von der über die Gegensätze hinausliegenden Gottheit eine Denkweise erkennen ließ, die ursprünglicher als die indische All-Einslehre ist[2]).

Trotz dieser und anderer Mißverständnisse war es doch von der größten Bedeutung, daß man an der indischen Philosophie eine großartige, frei und reich entfaltete Gedankenbildung kennen lernte, welche unter Bedingungen stand, welche man als die Todfeinde des echten Philosophierens anzusehen gewohnt war. Heilige Bücher als Grundlagen der Spekulation, ein Priesterstand als deren Träger, mystische Erbauungsbücher als deren literarische Form, Theologie und Philosophie in engster Verschränkung, orthodoxe und heterodoxe Systeme — und doch keine Verkümmerung, Einengung, Bevormundung des Denkens, sondern eine Tiefe, Fülle, dialektische Durcharbeitung, durch die es dem griechischen fast überlegen erschien: Grundlagen, die einen richtigen Aufklärer und Rationalisten mit Schauder erfüllen mußten, und auf denen er nur eine Afterphilosophie aufgebaut denken konnte, trugen einen wohl exotischen, aber erhabenen Bau, in welchem Weisheitssprüche und Reden dichtenden und denkenden Tiefsinns erschollen. All dasjenige, um dessentwillen man die christliche, zumal die scholastische Philosophie verurteilt hatte, zeigte sich hier in überraschend günstigem Lichte und die Vorurteile, welche die Vergangenheit so lange verdunkelt, erhielten den ersten Stoß; von den Indern lernten

---

[1]) Pantheum der ältesten Naturphilosophie 1811, S. 3 f. und Erste Urkunde oder allgemeine Mythologie 1815, I, S. 14 f.; 78 f. usw. — [2]) Vgl. Bd. I, §. 25, 1 u. 3.

die Christen ihre eigene Philosophie wieder unbefangener zu betrachten; die Vedantalehre war der Schlüssel zum Verständnisse eines Meister Eckart, die Metaphysik des Veda regte an, die spekulativen Elemente der heiligen Schrift aufzusuchen.

2. Im Lichte der neuen Anschauungen über das Verhältnis von Religion und Spekulation mußte auch die griechische Philosophie mit tieferem Verständnisse betrachtet werden. Das nunmehr hervortretende theologische Element derselben schrieb man zunächst dem Einflusse der morgenländischen Glaubenskreise zu und es mußte hier der Blick zunächst auf Ägypten fallen. Der treffliche, bescheidene Forscher, der die griechische Philosophie von diesem Gesichtspunkte aus behandelte, Friedrich V. L. Plessing, ist mit Unrecht ganz vergessen worden, so daß Handbücher, die in Literaturnachweisungen sonst eher über den Bedarf hinausgehen, von den zahlreichen, inhaltsvollen Arbeiten dieses Mannes keine einzige angeben. Daß er zu seiner Zeit wenig beachtet blieb, ist wohl erklärlich, da er in den achtziger Jahren schrieb, wo die Vernunftkritik die Köpfe zu verwirren begann; aber die Literaturgeschichte hätte Plessing in Erinnerung halten sollen, schon wegen seiner Beziehungen zu Goethe, der ihn als grübelnden Jüngling auf der Harzreise kennen lernte und nach Jahren als „geachteten Schriftsteller" und Professor in Duisburg wiederfand, der „die Geschichte älterer Philosophie ernstlich behandelte, besonders derjenigen, die sich zum Geheimnis neigt, woraus er dann die Anfänge und Urzustände der Menschen abzuleiten trachtete" [1]). In dem Buche: „Osiris und Sokrates", Berlin und Stralsund 1783, dem er das Motto gibt: Aedium sacrarum ruinae quas religiosi aequae ac stantes adorant, verfolgt er das ägyptische Element der pythagoreischen und platonischen Philosophie, „die Genealogie verschiedener, in unseren Tagen gangbarer Begriffe und philosophischen Meinungen aus der Religion und Philosophie des Osiris" [2]). In Cäsars „Denkwürdig-

[1]) Goethe, W. XXX, S. 233; vgl. XLV, S. 318 f. und Düntzer, Aus Goethes Freundeskreise 1868. Ich danke den Hinweis auf die Beziehungen Plessings zu Goethe Herrn Prof. Dr. Sauer. — [2]) Osiris, S. 153.

keiten aus der philosophischen Welt", Bd. III, 1786 veröffentlichte er Aufsätze über Aristoteles als Platoniker und die platonische Ideenlehre, in der er ganz richtig die Verbindung einer theologisch-hypostasierenden und einer dialektischen Anschauung aufzeigte. Von dem umfassenden Werke: „Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Altertums", Leipzig 1787, ist der erste Band fast ganz der Kulturgeschichte von Ägypten gewidmet; der zweite behandelt die Mysterien der Griechen, die als Entlehnung aus Ägypten gefaßt werden, und sucht als deren Kern „ein metaphysisch-theologisches System, zu dem sich auch Platon bekannte", nachzuweisen [1]). Die Ideenlehre führt er auf die ältesten Zeiten zurück [2]), Aristoteles faßt er als den Erben der platonischen und anderer älterer Weisheit [3]). Richtig wird erkannt, daß die theistische Gottesanschauung die ältere ist und sich neben der pantheistischen behauptet [4]). Vergleichend werden die Religionslehren der Italiker, Perser, Ägypter herangezogen. An das „Memnonium" schließt sich das Werk: „Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altertums", Leipzig 1788 bis 1790. Der erste Band behandelt Platons „metaphysische Philosophie", wobei der hypostasierende Charakter der Ideenlehre, die Göttlichkeit des Nus und die platonische Trinität nachgewiesen werden. Im zweiten Bande werden die Lehre der Eleaten, der Pythagoreer und der Aristotelismus dargelegt; eine zweite Abteilung handelt „Von den in den heiligen Schriften der jüdischen und christlichen Religion vorkommenden Vorstellungsarten und Ausdrücken, die einige Ähnlichkeit mit verschiedenen Lehren der metaphysischen Philosophie zu haben scheinen"; als derart bezeichnet Plessing den Begriff des Logos und der alttestamentlichen Weisheit, des *A* und *Ω* der hl. Schrift u. a.; der Offenbarungscharakter der christlichen Glaubensurkunden wird anerkannt; Plessing bleibt der Verirrung fern, in Philon den Vorgänger der Apostel zu sehen; er findet die vorbereitende Stellung der alten Philosophie darin, daß

---

[1]) Memnonium I, S. 291 f. — [2]) Das. S. 315 f. — [3]) S. 337. — [4]) S. 47, 381 usw.

sie die theistische Grundanschauung, „die esoterische Religion der Heidenwelt“ bis an die Schwelle des Christentums geführt habe. — Plessing ringt sich nicht zur vollen Klarheit durch, ist aber auf dem besten Wege dazu; der Einfluß Ägyptens auf die griechische Spekulation wird überschätzt, jedoch nicht in dem Maße, wie dies später bei E. Röth der Fall ist; der Unterschied zwischen dem theologischen und philosophischen Denken wird nicht genügend festgehalten und die Mysterienlehre zu einem eigentlichen Systeme heraufgeschraubt; auch in dem Streben, Aristoteles als Fortbildner des Platonismus zu fassen, greift Plessing mehrfach fehl, so wenn er meint, jener habe die Formen als Mitteilungen und Nachahmungen der Ideen gefaßt und die πρῶται οὐσίαι als diese selbst[1]).

Die Fortschritte der Ägyptologie mußten Plessings Untersuchungen in Schatten stellen; daß man aber seine leitenden Ideen nicht fortführte, ist zu beklagen. Was Eduard Röth in seiner unvollendeten „Geschichte unserer abendländischen Philosophie, Entwickelungsgeschichte unserer spekulativen, sowohl philosophischen als relgiösen Ideen von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart“, Bd. I, 1846; Bd. II, 1858, 2. Aufl. 1861 f., steht bezüglich der Grundgedanken weit hinter Plessing zurück. Den Antrieb fand Röth in der aus dem Studium der herrschenden spekulativen Systeme erwachsenen Überzeugung, „daß der Zustand unserer heutigen Spekulation nur aus dem Entwickelungsgange der gesamten Philosophie zu verstehen sei“. „Ich sah ein“, bemerkt er, „daß die Ursprünge unseres Ideenkreises nicht bloß im Okzident, nicht bloß im römischen und griechischen Altertume, sondern auch im Orient zu suchen seien; ich sah die Notwendigkeit ein, auch den Quellen des Christentums, seiner Entstehung aus dem Judentume nachzuforschen. Nach jahrelanger Beschäftigung mit ganz vernachlässigten Literaturgebieten und von einer Untersuchung zur anderen hingeführt, fand ich endlich Aufschlüsse, wie ich sie gar nicht erwartet hatte, und erkannte in den Glaubenslehren der Ägypter und Perser die gemein=

---

[1]) Versuche II, S. 479 f.

samen Quellen der griechischen Philosophie und des jüdisch-christlichen Ideenkreises [1])." So berechtigt dieses retrospektive historische Interesse ist, welches die Gegenwart bis in ihre fernsten Voraussetzungen verfolgt, so schädlich mußte die vorgefaßte Meinung wirken, daß die modernen monistischen Systeme, deren geschichtliche Erkenntnis Röth suchte, der Reinertrag der spekulativen Arbeit der Jahrhunderte seien, ein Irrtum, der auf den anderen führte, daß jene Systeme letztlich Abkömmlinge einer monistischen Urphilosophie darstellen, deren Heimat Ägypten ist, und von der die christliche Religion und Spekulation einen Seitenschößling bilden soll. Die tiefere Auffassung Plessings wird von Röth vollständig ignoriert; aus Kanne wird, ohne Angabe der Quelle, der Gedanke entnommen, daß die älteste Religion die Lehre von einem Allgott sei, der sich in Geist und Materie, Zeit und Raum differenziere. Diese Anschauung wird in die ägyptische, persische und griechische Spekulation hineinerklärt; die griechischen Denker sollen ihre Lehre lediglich aus dem Orient, zuhöchst Ägypten, geschöpft haben; ägyptische Priester sollen Platon und Aristoteles im Sinne haben, wenn sie von einer Philosophie der Alterältesten sprechen. Berechtigt sind Röths Ausführungen gegen die Unterschätzung der Neuplatoniker und des Alters ihrer Philosopheme; auch seine Rekonstruktion der pythagoreischen Mathematik ist verdienstlich, nur daß er das mystisch-symbolische Element ihrer Zahlentheorie unterschätzt [2]). Im ganzen aber hat Röth mehr geschadet als genutzt, weil er den Gedanken des Zusammenhanges der griechischen Spekulation mit dem Morgenlande in Mißkredit gebracht hat; die Nachfolger konnten sich durch die nicht eben schwierige Ablehnung der Röthschen Hypothesen mit der unbequemen, weitschichtigen Frage abfinden.

3. Weit besonnener bestimmt Creuzer in seiner „Symbolik" den Einfluß des Morgenlandes auf die griechischen Denker, indem er ihn durch die vorhomerische Theologie vermittelt denkt. Er

---

[1]) Geschichte usw. I, Vorr. d. 1. Aufl. — [2]) Geschichte des Idealismus, Bd. I, §. 18, 1.

spricht den Griechen eine Tempelwissenschaft und Mysterienlehre zu, welche sich im Anschlusse an die morgenländischen Priesterlehren entwickelte und für die Philosophie den Boden bildete. Seine gelegentlichen Bemerkungen über Herakleitos, Pythagoras u. a. sind anregend und fruchtbar und böten eine bessere Basis als die Röthschen Konstruktionen. Die Neuplatoniker erkennt Creuzer als die Theologen des ausgehenden Altertums und findet in ihrer Mythenerklärung vielfach den ursprünglichen Sinn der Überlieferung ausgedrückt. Um das Studium derselben hat er sich durch seine beiden Ausgaben Plotins, die Oxforder und die Pariser, Verdienste erworben; die erstere erschien 1835, über zweihundert Jahre nach der letzten Baseler Edition von 1615; wie so vielfach, nimmt hier die Philosophieforschung des 19. Jahrhunderts wieder auf, was die Renaissance begonnen hatte.

Als autochthon sieht Boeckh die griechische Religion und Philosophie an und denkt diese aus jener entwickelt. „Die Philosophie ist nichts anderes als die zur Klarheit des Verstandes erhobene Mythologie." Die Philosophie hat immer die übereinstimmende Vernunft in der Natur und im Geist auf ein gemeinsames Prinzip zurückzuführen gesucht und die Idee der Gottheit, worin der Mythos die Erklärung aller Wunder findet, ist das höchste Problem der Philosophie geblieben, gleichviel, ob sie jene Idee als wahr anerkennt oder bestritten hat[1]). Die „mythische Spekulation", in der „die Phantasie das Übergewicht über den Verstand hatte", sieht Boeckh als die Vorstufe der Philosophie an; ihr folgt deren erste Periode, in der durch die begriffliche Reflexion ein Gleichgewicht von Phantasie und Verstand hergestellt wird, „wobei die spekulativen Anschauungen mit unmittelbarer Klarheit ergriffen werden; dies ist der Charakter der Anschauungsphilosophie, die mit den Sieben Weisen beginnt und im platonischen Systeme gipfelt". Nach Platon tritt die Phantasie hinter den Verstand, der durch das Erfahrungswissen bereichert ist, zurück und mit Aristoteles

[1]) Enzyklopädie, S. 559, zu dem folgenden Das. S. 561—579.

beginnt die Reflexionsphilosophie, die mit abstrakten Begriffen operiert. Aristoteles war unfähig, die Ideenlehre zu verstehen; Stoa, Epikureismus und Skepsis stellen die „anschauungslose Reflexionsphilosophie“ dar. Der Neuplatonismus ist synkretistisch, doch tritt bei einzelnen Geistern die Spekulation „mit großer schöpferischer Kraft“ hervor; Plotin ist „tief, phantasiereich und dennoch meist klar sich seiner Methode bewußt; seine Enneaden sind ein Schatz herrlicher Weisheit“.

Man sollte erwarten, daß Boeckh der christlichen Philosophie einen analogen Entwickelungsgang einräumen müßte. Die christlichen Glaubensurkunden vertreten je eine vorspekulative Stufe: die Patristik entspricht der „Anschauungsphilosophie“ ganz wohl, da sie einen vorspekulativen Ideengehalt ähnlich verarbeitet, wie die Periode bis Platon; die Lobsprüche, die Plotin gespendet sind, können Augustinus nicht vorenthalten werden. Die Scholastik ist mehr als „Reflexionsphilosophie“, da sie nicht unfähig ist, die Ideenlehre zu verstehen, und ihre Parallelisierung mit der aristotelischen Philosophie könnte man bescheidenerweise fordern. Aber Boeckhs philosophiegeschichtliche Theorie macht eine überraschende Wendung: „Die Spekulation“, heißt es vom Christentum, „nahm auch hier wie im Neuplatonismus einen erhabenen Aufschwung, doch blieb sie in den Fesseln des Kirchenglaubens und bildete so die mythische Vorstufe der neueren Philosophie[1].“ Der Widersinn dieser Behauptung spiegelt sich in dem euphuistischen Ausdrucke: „eine in Fesseln sich aufschwingende Vorstufe“ ist jedenfalls etwas Ungewöhnliches. Nicht weniger als die ganze christliche Philosophie soll eine Parallele etwa zu der Orphik der Griechen sein und es nicht einmal zu einem Ansatze zur Anschauungsphilosophie gebracht haben! Dies bleibt bei Boeckh erst Descartes vorbehalten, dem Bacon als Vertreter der Reflexionsphilosophie gegenübersteht. Während es aber Platon und Plotin als Verdienst angerechnet wird, den Ideengehalt der „mythischen Vorstufe“ verarbeitet und vollendet zu haben, soll es das

[1]) Enzyklopädie, S. 579.

Verdienst jener neueren Philosophen sein, ihm, also auch der Idee der Gottheit, „dem höchsten Probleme der Philosophie", aus dem Wege gegangen zu sein. So konnten den geistvollen Mann Vorurteile um die wertvollste Frucht der Erforschung der alten Philosophie bringen; aber jene Analogie der griechischen und der christlichen Entwickelung ist ein Ferment, dessen Wirkung die Vorurteile auf die Dauer nicht standhalten können.

4. So kurz die Andeutungen über die Verzweigung der spekulativen Richtungen sind, welche Friedrich Schlegel in seinen „Philosophischen Vorlesungen" gibt, so treffen sie doch den Nerv der Sache ganz anders, als die von der Zeitphilosophie mißleitete Reflexion, und es wird der Zusammenwirkung der Seelenkräfte in weit befriedigenderer Weise als bei Boeckh Rechnung getragen. Schlegel unterscheidet „zwei Richtungen oder Ansichten, welche dem Geiste des Nachdenkens in seinem höheren Streben nach Wahrheit und Wissenschaft am Scheidewege des Zweifels oder des Glaubens, des einen oder des anderen Wissens zur Wahl vorliegen oder vorgelegt sind und mehr als diese beiden dürfte es wohl für eine tief und gründlich eingehende wissenschaftliche Philosophie überhaupt im wesentlichen nicht geben". Die eine beruht auf der Idee von dem lebendigen Gotte, als Schöpfer der Welt, die andere auf der Meinung, daß die Welt mit Gott eins ist[1]). Die Grundgegensätze sind also Theismus und Pantheismus. Die erstere, Denk- und Glaubensweise, ist aber die ältere, die zweite eine Abirrung; jene erzeugt die „Philosophie des Lebens", diese eine „dem Trugbilde des Unbedingten, dem toten Absoluten" nachgehende Spekulation[2]); bei jener sind die Seelenkräfte: Sinn, Verstand, Vernunft und Wille im Einklang auf das Suchen der Wahrheit gerichtet, bei dieser ist der Einklang gelöst und maßen sich die einzelnen Kräfte die Führung an.

Je nach dem Vorherrschen eines dieser Vermögen nimmt Schlegel vier Formen des abirrenden Denkens an: den Monismus

[1]) W. XIV, S. 223. — [2]) Das. S. 278 u. 273 f.

als entspringend aus der Vernunftvergötterung, den Atomismus als die in der Sinnenwelt befangene mechanische Betrachtungsweise, „die Einbildung des Todes“; die Ichlehre, also den Autonomismus, als die Weltansicht vom Standpunkte des selbstherrlichen Willens, und den Skeptizismus als die ausgeartete Verstandesansicht. Mit seinen Zeitgenossen findet er den Monismus bei Spinoza am schärfsten ausgeprägt; Schlegel war zu wenig Dialektiker, um die schlechte Mache dieser widerspruchsvollsten aller Alleinslehren zu durchschauen; den echten würdigeren Repräsentanten des Monismus in der Spekulation der Inder zu erkennen, war er verhindert, weil er von dem mystischen Elemente der ganzen Denkrichtung absah. Die Überschätzung des psychologischen Schemas ließ Schlegel auch die gemeinsame Wurzel des Autonomismus und der Skepsis verkennen: den Nominalismus, welcher einerseits das denkstolze Subjekt zur Statuierung des Denkinhaltes beruft und damit andererseits den Denkinhalt verflüchtigt und das Denken entleert. Treffend aber ist, was Schlegel über „das Vorurteil der Ichheit und eines darin befangenen beschränkten Willens“ sagt, den er mit dem Eigensinn der Kindheit, dem Starrsinn der Bornierten und dem politischen Parteigeiste vergleicht[1]).

Richtig erkennt ferner Schlegel, daß bei aller falschen Philosophie der Mißbrauch richtiger Begriffe vorliegt: „Fast alle wissenschaftlichen Begriffe haben ursprünglich einen höheren und großen Sinn der Wahrheit gehabt, und erst später sinken sie, durch den gemeinen Gebrauch abgenützt, zur leeren Formel des Irrtums herab[2]).“ Von der Überschätzung der mit Descartes beginnenden Philosophie hält sich Schlegel frei. Er erkennt „die ertötende Analyse“ derselben, jene Gedankenanatomie, der das Leben, was noch da ist, unter der zerlegenden Hand erlischt[3]). Auch Leibniz erfährt wegen seiner Neigung zur mechanischen Weltansicht Tadel, und das dahin gehende Urteil ist vielleicht die beste Kritik der Monadenlehre: „Es dürfte historisch bemerkenswert sein, daß, wenn

---

[1]) W. XIV, S. 288. — [2]) Das. S. 288. — [3]) Das. S. 283.

Leibniz den alten Atomen das Epikur seine Monaden, als ebensoviele innerlich beseelte und lebendige Einheiten, aus denen alles zusammengesetzt sei, entgegenstellt, wobei doch im Grunde derselbe Begriff der allgemeinen Zerstückelung beibehalten wird, sich auch darin, wie in so manchen anderen Zügen derselbe Charakterzug des großen Denkers und in seiner Art gewiß erhabenen Geistes kundgibt, vermöge dessen er den Irrtum mit einer Art von Halbheit und Konnivenz behandelt und mehr diplomatisch zu umgehen, als aus dem Grunde wegzuräumen sucht[1]." — Nicht minder treffend ist das Urteil über Kants Apriorismus: „Was die Theorie von den wesentlichen Denkformen und ihren der Vernunft vor aller Erfahrung und selbst vor allem Bewußtsein eingeprägten Grundschema betrifft, so liegt dabei die Vorstellung zum Grunde von der Vernunft, als einer allumfassenden Denkschachtel mit sehr vielen kleinen und größeren Abteilungen und Unterabteilungen. Es ist das Residuum oder der tote Niederschlag von den natürlichen Funktionen des lebendigen Denkens und dem darin waltenden Lebensgesetz, welche auf solche Weise fixiert, in Reih und Glied, wie die botanisch getrockneten Pflanzen, oder wie angeheftete Schmetterlinge, vor uns hingestellt werden, wo aber die wirkliche innere, zartgeflügelte Psyche vor solcher mechanischen Behandlung längst entflohen ist[2]." — In dieser Denkschachtel oder diesem Herbarium das Arkanum zu suchen, welches Descartes und Bacon unter einen Hut bringen soll, kann Schlegel nicht in den Sinn kommen.

An der Spekulation der Griechen schätzt Schlegel den Zusammenhang mit dem ganzen Geistesleben und die vollendete Form: „Die griechische Philosophie ist eine natürliche, weil sie, auf der alten Grundlage der Poesie und der klassischen Bildung beruhend, mit der Geschichte und symbolischen Sage und Sprache befreundet, sich mehrenteils in einer durchaus schönen und klaren, für den Menschengeist naturgemäßen und lebendigen Form entwickelt und dargestellt hat... Auch Platon, der eigentlich doch mit seiner Philo-

---

[1]) W. XIV, S. 282. — [2]) Das. S. 92.

sophie gern über den griechischen Geist und die sonstige Sphäre desselben hinausging und hinausgehen sollte, war dennoch nach Sprache und Form in voller, echter hellenischer Beredsamkeit, Kunst und Geistesbildung groß genährt und selbst ihr gewandtester Meister darin [1])." Von Platons System will Schlegel die „platonische Denkart" unterschieden wissen, die er als ein weitgreifendes Element des Geisteslebens betrachtet; sie hat eine tiefe Verwandtschaft mit der indischen Spekulation, ohne deren morgenländischen Charakter zu teilen; sie ist vielmehr „die erste in den abendländischen Formen so groß angelegte und durchgeführte Offenbarungsphilosophie, die von jeher auf die tieferen christlichen Denker so erziehend gewirkt hat [2])". Schlegel vertritt die Ansicht, daß der Platonismus die dem Christentum am meisten konforme Philosophie sei: „Die christliche Philosophie hätte sich im Mittelalter schneller, leichter und klarer entwickeln und reiner gestalten und vollenden können, wenn man auf dem Grunde der ersten Selbstdenker des Abendlandes oder auch der Kirchenväter, da hier ohnehin die platonischen Lehren die einzigen, welche mit einer Philosophie der Offenbarung vereinbar sind, auf dem Boden des Christentums längst eingepflanzt und einheimisch gemacht worden waren, weiter fortgebaut hätte [3])."

Hierin spricht sich Schlegels Einseitigkeit aus, die ihn Aristoteles und die Scholastiker unterschätzen ließ. Er räumt jenem ein, daß er „mit umfassendem Verstande und entscheidendem Scharfsinn alles historische Wissen der älteren Philosophie und seiner Zeit in ein klar geordnetes Lehrgebäude brachte zur reichen Belehrung für die Welt [4])", aber tadelt, daß er nicht die Höhe der platonischen Spekulation einhalte. „Die Scholastiker hatten an ihm keinen guten Führer und hätten seine Werke selbst in authentischer Form nicht ganz verstehen können"; ihre Spekulation hatte einen rationalistischen Zug und stellte nur eine scheinbare Harmonie von Glauben und Wissen her [5]). Hier hat offenbar Schlegel nicht selbst

---

[1]) Philosophie der Geschichte, W. XI, S. 289. — [2]) Das. S. 291. — [3]) Das., W. XII, S. 160 f. — [4]) W. XI, S. 294. — [5]) W. XII, S. 160 f.

gesehen, sondern sich mit fremden Urteilen begnügt. Der Romantiker und Verehrer der deutschen Kunst hätte sich bei eindringenderer Betrachtung sagen müssen, daß die Philosophie des Mittelalters an dessen Tiefe und Innigkeit auch ihren Anteil gehabt haben dürfte. Auch an Aristoteles würde sich Schlegel angenähert haben, wenn es ihm beschieden gewesen wäre, die Forschungen der philosophischen Vorlesungen fortzusetzen, in denen er eine Ergänzung seiner vorwiegend platonischen Gedankenbildung sucht, die zu aristotelischen Bestimmungen hindrängte. Wenn er das Wissen als „ein lebendiges Denken eines Wirklichen" erklärt[1]), das Notwendige als den „inneren Zusammenhang des Wirklichen" bezeichnet und ein „wahrhaft und wie man wohl sagen könnte, wirklich Mögliches" statuiert[2]), so ist er den Begriffen der Form, Essenz, Potenz nahe genug; und in der Erklärung des Wissens als eines Verstehens hat er sich den Begriff des tätigen Verstandes angeeignet, ohne sich davon Rechenschaft zu geben[3]).

5. Im Geiste Schlegels unternahmen die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie Karl Joseph Hieronymus Windischmann, der, 1775 in Mainz geboren, seine philosophischen und medizinischen Studien in Würzburg und Wien gemacht hatte. Er empfing Anregung durch Schelling, dem er seine 1804 erschienene Übersetzung des platonischen Timäos widmete, in deren Anmerkungen er sich für das ἓν καὶ πᾶν begeistert zeigt; dagegen trat er in der Schrift „Von der Selbstvernichtung der Zeit" 1807 dem Subjektivismus entgegen. Auf die Vertiefung seines Denkens und ganzen Wesens war ein schmerzliches Erlebnis von tiefem Einfluß: er verlor eine in der ersten Jugendblüte stehende Tochter, womit die Fragen des Jenseits und der Erlösung mit ganzer Macht in ihm aufgeregt wurden; er sagte sich immer wieder: „Eine so schöne Seele kann nicht verloren gehen" und verarbeitete diese Gefühle noch weit tiefer als Jean Paul, dem auch „ein Toter das Leben verklärt" hatte[4]). Kämpfe gegen die rationalistischen Verirrungen des

[1]) W. XIV, S. 307. — [2]) Das. S. 310. — [3]) Oben §. 115, 4. — [4]) Oben §. 110, 6.

Theologen Hermes befestigten Windischmanns christliche Überzeugung, welcher er in dem groß angelegten Werke: „Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte", Bonn 1827 bis 1834, Ausdruck zu geben unternahm. Er faßt die Geschichte der Philosophie als „die Geschichte des Begriffs der Wahrheit im Menschengeschlechte". Die Wahrheit ist ewig, ihre Auffassung von Seiten der Menschen hat einen Fortschritt in der Zeit, ihr Bewußtwerden hat eine Geschichte; alles Wachsen in der Wahrheit und Weisheit ist Tun der Menschen, aber zugleich eine Selbstenthüllung der höchsten Weisheit[1]).

Das Werk sollte in einem ersten Teile die Spekulation des Morgenlandes: der Chinesen, Inder, Perser, Ägypter behandeln; der zweite die Philosophie des klassischen Altertums, der dritte „den vollen Inhalt, die Kritik und wissenschaftliche Ausbildung der Philosophie im christlichen Weltalter". Zur Durchführung gelangten nur die Partien über China und Indien; die umfängliche, aus den Quellen geschöpfte Darstellung der indischen Weisheit bringt deren Zusammenhang mit der Religion zu lebensvoller Anschauung, weist aber auch ihren Gegensatz zu der theistischen Gottes- und Weltansicht nach; das Bild des indischen und des biblischen Patriarchentums, das Windischmann entwirft, ist ein Meisterwerk[2]); die Höhe der Betrachtung, die er einnimmt, ist von den modernen, über weit größeres Material und eindringendere Kenntnis des Einzelnen verfügenden Sanskritforschern nicht wieder erreicht worden. Über die Magierlehre handelt Windischmann in der Vorrede zu Bullers „Fragmenten über die Religion des Zoroaster"; in seinem Sinne bearbeitete die iranische Mythen- und Religionsgeschichte sein Sohn Friedrich Windischmann, der in der Schrift: Sancara seu de theologomenis Vedanticorum 1833, auch die indische Glaubenslehre behandelt hatte.

Andeutungen über die nicht ausgeführten Perioden der Philosophiegeschichte gab der ältere Windischmann in seinen „Kritischen Betrachtungen über die Schicksale der Philosophie in der neueren

---

[1]) A. a. O. I, S. XXIV. — [2]) A. a. O. II, S. 1179.

Zeit" 1825[1]). Dort heißt es über die christliche Philosophie: „Gott erkennen unter Gottes Beistand und kraft dieser Erkenntnis die eigene wie jegliche andere Natur verstehen und beherrschen und so nicht nur in der subjektiven Form der Vernunft, sondern in ihrer Fülle und substantialen Wahrheit zu denken und zu leben, dies war der Geist und die Intention der altchristlichen Philosophie[2])." Von den Scholastikern wird gesagt: „Ihre Bewegung war durch die abstrakte Form der Schulmethode gehemmt und ihre freieren Geistesaufschwünge sind mehr in ihren mystischen Schriften zu erkennen, wiewohl für den, welcher mit Unbefangenheit forscht, auch unter jenen harten, starren Formen der lebendige Geist noch erkennbar ist und auch in dieser Formalität einen ganz anderen Charakter darbietet, als er im Altertum jemals hatte und haben konnte ... Ja, man darf wohl sagen, das Lehrgebäude der großen Meister unter den Scholastikern ist selbst in seiner Formalität so sinn- und kunstreich auf gutem Fundament und sicheren Grundpfeilern aufgeführt, kühn gewölbt und auf die schärfsten Spitzen hinausgeführt, daß es in der Tat mit den kühnen und sinnvollen Denkmalen der Baukunst jener Zeit verglichen werden kann[3])."

Als die beiden Irrwege der neueren Philosophie bezeichnet Windischmann das Haften am Endlichen einerseits und das Abgleiten in das leere Abstrakte andererseits. Die Befangenheit des Gedankens im Endlichen ist der gottloseste Irrtum der Zeit und das eigentliche Antichristliche in der Wissenschaft, welche darum auch nicht die wahre Wissenschaft ist[4]). Diesem Irrtum zu entfliehen, hat man zur Abstraktion von allem Einzelnen und Besonderen seine Zuflucht genommen, „so daß ein ausgeweidetes, inhaltsloses Allgemeines, der Schatten des wahren Allgemeinen, zurückbleibt". Der diesem Widerspruch überlassene Mensch gerät „in den leidigen Dualismus, einerseits der selbstsüchtigen Bestialität, andererseits der Absorption in den leeren Abgrund, in die

[1]) Zuerst erschienen als Beilage in den Werken J. von Maistre, übersetzt von M. Lieber, Frankfurt a. M. 1823, Bd. II, S. 487 f. — [2]) Kritische Betrachtungen, S. 4. — [3]) Das. S. 5. — [4]) S. 149.

Schattenwelt des Geistes, wird auf jede Weise um die positive geistige Existenz gebracht und in seinem innersten Herzen entzweit. Beides ist Gott zuwider, jene Welt der Einzelheiten, an denen der Sinn hängt, wie dieses leere Unwesen, welches der abstrakte Verstand seinen Gott nennt[1])."

Damit gewinnt Windischmann die Handhaben zur Kritik der Lehren Bacons, Hobbes', Lockes einerseits und der Spinozismus andererseits. Er erkennt den heidnischen Charakter des letzteren, „der aber doch hinter dem altheidnischen, indischen Pantheismus weit zurückbleibt; in diesem ist ein idealer Schwung und gibt sich ein begeisterter Blick auf die erbarmende Teilnahme der Gottheit am Elende des Menschen zu erkennen, so daß dies alte Heidentum, obgleich durch sein Prinzip fruchtlos, doch darum, weil es auf den Erlöser harrte, noch nicht in der Art, wie nach dessen Erscheinung und Nichtanerkennung das Judentum verworfen war und deshalb noch so viel Herrliches und Geistvolles zustande gebracht hat[2])." Doch kann auch diese Verirrung günstig wirken: „Wir bemerken, daß die ungeheure Negativität der spinozischen Auffassung des Unendlichen, gleichwie der kalte Tod, etwas Aufregendes, ja Aufschreckendes zum Erwachen und zur Sammlung des noch vorhandenen Lebens hatte[3])."

In der Vernunftkritik sieht Windischmann den Anfang einer großen Krise. „Sie hat eine perturbatio critica aller Elemente des subjektiven Denkens bewirkt und zeigt auch an sich selbst einen, wiewohl noch unorganischen Synkretismus und daher eine seltsame Vermischung der widersprechendsten Symptome: Wahres und Falsches in höchster Verwirrung, Scharfsinn und Urteilskraft oft bis zum schneidenden und auseinanderreißenden Witz, jedoch ohne klare Tiefe des Geistes, daher mit Stumpfheit und Unvernunft gegen die wahre Idee wunderlich wechselnd: nur hier und da, besonders in der „Kritik der Urteilskraft", ein Geistesblick in die ganze Wahrheit[4])."

---

[1]) Kritische Betrachtungen, S. 72. — [2]) Das. S. 107. — [3]) S. 10). — [4]) S. 92.

— Das Zurücklenken zum Realismus, wie es Schelling und Hegel unternahmen, überschätzt Windischmann, und besonders schlägt er die Hegelsche Logik zu hoch an, wenn er in ihr den Versuch einer auf der Hingabe an den Logos beruhenden Spekulation sieht. Hier macht sich der Mangel an dialektischer Schulung, die Windischmann nur bei den Scholastikern hätte finden können, geltend; bei seinem berechtigten Hinstreben zum Realismus weiß er die echte Form desselben nicht von den unechten zu unterscheiden, in denen jene neueren Denker befangen blieben. —

Das Interesse für die Anfänge der Philosophie lenkte wie in der Renaissanceperiode den Blick auf die hebräische Überlieferung, insbesondere die Kabbalah. Auf sie sind die eindringenden Studien Franz Josef Molitors, die er in dem Werke: „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition" niederlegte[1]). Seine Arbeit stellt alle früheren Forschungen auf diesem Gebiete in Schatten und ist von den späteren nicht erreicht worden. Von Überschätzung der Kabbalah ist Molitor allerdings nicht frei, ebensowenig von einer traditionalistischen Grundanschauung. Er leitet alle höhere Erkenntnis aus der Offenbarung ab und findet in der jüdischen Überlieferung das Bett, in dem sich jene in die Jahrhunderte ergossen: „Nicht bloß das Heil, sondern auch die Wissenschaft kommt von den Juden"; das Christentum ist nicht bloß die Vollendung des Gesetzes, sondern mit seiner Mystik zugleich die der jüdischen Theosophie. Bedarf es der Vorsicht bei der Aufnahme von Molitors Ansichten, so ist doch die Tiefe und Weihe derselben nicht zu verkennen; er spricht von der Weisheit und Wissenschaft der Vorzeit mit so markigen Worten, wie Hamann und Herder es getan[2]), aber mit größerer Beherrschung des Gegenstandes.

6. Wie in der Renaissancezeit gab auch im 19. Jahrhundert die Dogmengeschichte zu ideengeschichtlicher Behandlung der

[1]) Bd. I, zuerst 1827, umgearbeitet 1855, behandelt die Geschichte der mündlichen Überlieferung bei den Juden; Bd. II, 1834, die spekulative Erkenntnis Gottes; Bd. III, 1839, die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung; Bd. IV, 1853, die Bedeutung der Kabbalah für das Christentum. — [2]) Oben §. 110, 2.

Philosophie den Antrieb. Im eigentlichen Sinne ideengeschichtlich ist das 1840 erschienene Werk von Franz Anton Staudenmaier, welches behandeln sollte: „Die Philosophie des Christentums oder Metaphysik der hl. Schrift als Lehre von den göttlichen Ideen und ihrer Entwickelung in Natur, Geist und Geschichte" und in dem einen Bande, auf den es beschränkt blieb, darlegt: „Die Lehre von der Idee, in Verbindung mit einer Entwickelungsgeschichte der Ideenlehre und der Lehre vom göttlichen Logos". Staudenmaier erblickt in der Ideenlehre „den eigentlichen Fokus der Philosophie": „Wer ausspricht, was ihm die Idee sei und welche Stellung er ihr anweise, hat damit wenigstens zugleich seine ganze Philosophie ihren wesentlichen Grundzügen nach ausgesprochen[1])." Die christliche Ideenlehre ist aber durch den Ausspruch des heiligen Augustinus: Tanta vis in ideis constituitur und den anderen des Aquinaten: Qui negat ideas esse, infidelis est, quia negat filium esse ausgesprochen[2]); die Ideen sind die Grundlage der Weisheit und entstammen zuhöchst dem Logos. Beide Begriffe: Weisheit und Logos, sind an erster Stelle im Alten Testamente zu erforschen; die geschöpfliche Weisheit der Hagiographen ist die Idee[3]). Die wahre Ideenlehre, die hier zu gewinnen ist, macht Staudenmaier zum Maßstabe der philosophischen, die mit Platon beginnt und mit Hegel abschließt. Sie kommt über zwei falsche Formen nicht hinaus: sie ist entweder dualistisch-deistisch oder pantheistisch[4]). Beide Abirrungen vermeidet die christliche Ideenlehre, in der sich die alttestamentliche vollendet. Diese wird in ihrer Gestaltung bei Augustinus, dem Areopagiten, Erigena, Albertus, Thomas, Scotus u. a. verfolgt, wobei der Streit der Realisten und Nominalisten zur Sprache kommt[5]). Mit ihr sucht die Lehre von „den ewigen Wahrheiten", wie sie Cudworth, Malebranche, Leibniz und Schelling aufstellten, Fühlung zu behalten[6]), während

---

[1]) A. a. O., Prolegomena S. IX u. X. — [2]) Das. S. VII; vgl. Gesch. d. Idealismus, Bd. II, §. 53, 1. — [3]) S. 9—82. — [4]) Vgl. Gesch. d. Idealismus Bd. II, §. 53, 1, S. 82—245. — [5]) Das. S. 245—264. — [6]) S. 265—297.

die Kategorienlehre Kants und Hegels sich in leere Begriffe verirren[1]), indem sie den Zusammenhang der Idee mit dem Systeme des Lebens verkennen, die nur in der Lehre vom lebendigen Gotte ihren Fußpunkt suchen kann. Die Idee des Lebens wird bei den Kirchenschriftstellern verfolgt[2]) und im Anschluß an des hl. Anselmus Ausspruch: In illo est ipsa vita et veritas, die Brücke zur Logoslehre gewonnen[3]). Eingehend wird die falsche Logoslehre, insbesondere die philonische, erörtert und in ihrer Nachwirkung in der Häresie verfolgt[4]). Ihr tritt die kirchliche Logoslehre gegenüber[5]); richtige spekulative Gestaltungen findet Staudenmaier bei dem Areopagiten und Scotus Erigena, als deren Fortführung er die scholastische Logologie ansieht[6]), während die neuere Spekulation, zumal die der Glaubensneuerer, in die philonische Verirrung zurückfällt[7]). Den Schluß der Darstellung bildet eine „Dialektik der Idee“[8]); den Gegenstand eines zweiten Teiles sollte die Entwickelung der Ideen des Wahren, Heiligen, Guten, Rechten und Schönen zu den Gestaltungen der Wissenschaft, der Kirche, des Staates und der Kunst bilden, während ein dritter Teil die Philosophie der Geschichte behandeln sollte[9]).

Die Stärke des Unternehmens liegt in der Durchführung des christlichen Gesichtspunktes und in der erhabenen Auffassung des Ideenbegriffes. In der Idee des Lebens sucht Staudenmaier auch ein Bindeglied zwischen der Idee und der Sinnenwelt zu gewinnen, aber er unterläßt es, den hierbei unentbehrlichen Begriff der Entelechie und Form heranzuziehen. Er würdigt den Aristotelismus nicht und versteht darum auch die Scholastik unvollkommen. Der ideale Schwung verleitet dazu, die sensibilia intellecta zu überfliegen. Der schon im Platonismus vertretene Zug zur immanenten Auffassung der Ideen wird verkannt und der Neuplatonismus voreilig zu den Abirrungen gestellt, und daneben doch Erigena bedenklich überschätzt. Es wird jene Wendung des patristischen

[1]) S. 297—299 (vgl. Gesch. d. Idealismus Bd. II, §. 53, 1). — [2]) Das. S. 308—340. — [3]) S. 340—350. — [4]) S. 356—519. — [5]) S. 449—482. — [6]) S. 525—614. — [7]) S. 633—819. — [8]) S. 820—923. — [9]) S. 923.

Idealismus zum scholastischen Realismus nicht richtig erfaßt, deren Verständnis erforderlich ist, um die Kontinuität der christlichen Gedankenbildung festzustellen[1]). Die idealen Elemente, welche ihm seine Zeit bot, hat Staudenmaier tiefsinnig und kraftvoll zusammengefaßt und ideengeschichtlich zu gestalten unternommen, selbst dem ungenügend vertretenen: dem scholastischen Realismus steht er näher als seine Zeitgenossen; sein Werk ist eine Geschichte des Idealismus, gleich wertvoll als Grundlage weitergehender Arbeiten, wie als Dokument der edleren Bestrebungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Ein kühner Versuch, die Vorgeschichte der Logos- und Ideenlehre aufzuhellen, und ein Denkmal eindringender Gelehrsamkeit ist das Werk des Freiherrn Albert von Thimus, „Die harmonikale Symbolik des Altertums", 2 Bde., 1868 bis 1876. Den Rahmen der Untersuchung bildet das Unternehmen, das hohe Alter des kabbalistischen Buches Jezirah nachzuweisen, wozu einerseits die Stellung des Sternbildes der Wage an vierter Stelle, wie sie in jenem Buche vorkommt, andererseits der darin auftretende geheimnisvolle Begriff Ôth-Aleph die Handhaben bilden. Die erste Untersuchung führt auf die älteste Gestalt der Astronomie, die zweite auf die der Musiklehre, da Thimus jenen Begriff als den Knotenpunkt der Tonreihe des altsemitischen Notensystems faßt, bezeichnet durch die Verbindung des höchsten und tiefsten Tons: Aleph und Thau (in Umkehrung: ôth) und als das verborgene einheitliche Maß der Tonreihe, als das „Was" der stehenden kabbalistischen Formel: „Zehn Zahlen ohne das Was", den Logos. Die Untersuchung bewegt sich, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, meist auf pythagoreischem Boden, greift aber auch in die Weisheit Chinas, die keltische Gotteslehre u. a. über. Die Resultate lassen sich anfechten; das Verdienst des Werkes ist, daß damit in ein Gebiet hineingeleuchtet wird, welches von der Landstraße der modernen Wissenschaft weit abliegt und zumal mit der Philosophie in gar keine Verbindung gebracht wird,

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 67, 1.

während doch in ihm die ältesten Formen der Spekulation vorliegen. Hier hat schon das Aufwerfen der Fragen Wert, selbst wenn auch die einzelnen Fragezeichen unerledigt bleiben sollten. Ein Beispiel nüchterner und ergebnisreicher Behandlnng von verwandten Fragen liegt in Hermann Müllers Untersuchung: „Über die heiligen Maße des Altertums, insbesondere der Hebräer und Hellenen" 1859 vor.

7. Wenn selbst den auf christlichem Standpunkte stehenden Forschern wie Schlegel, Windischmann und Staudenmaier die Zeichnung des Gesamtbildes der Philosophiegeschichte mißlingt, weil sie dem scholastischen Realismus nicht die rechte Stelle anweisen, so muß sich dort, wo das Verständnis für die ganze christliche Entwickelung fehlt, alles ins Schiefe und Verkehrte ziehen. Es gilt dies von jenen Arbeiten Hegels und der Hegelschen Schule, welche das Gesamtgebiet zu umfassen unternehmen, während dieselben in der Einzelforschung und für die Weckung des historischen Interesses unbestrittenes Verdienst haben. Hegels Verehrer machen kein Hehl daraus, daß ihm die Spekulation des Mittelalters unverstanden geblieben. „Diese ganze Periode", sagt Karl Rosenkranz, „ist von Hegel nur sehr unvollkommen skizziert. Während er in der griechischen Philosophie die immanente Bewegung des Begriffes in seiner Konsequenz von Stufe zu Stufe bis zu dem Riesenbau des Proklos verfolgt, wirft er sich hier mit einer gewissen Unruhe umher, berührt alle hervorstechenden Momente, läßt aber einen tieferen Zusammenhang vermissen. Es wird ihm erst wieder wohl, als die Reformation durch das Prinzip der Denk- und Gewissensfreiheit auch die Wissenschaft von der Bevormundung durch die Kirche emanzipiert. Da aber der Protestantismus zunächst selbst wieder in eine neue Scholastik zurückfiel, so meint Hegel, daß der wirkliche Anfang der neueren Philosophie erst mit der Zeit des Dreißigjährigen Krieges zu setzen sei; er will daher mit Descartes beginnen[1])." Darin folgt ihm Joh. Eduard Erdmann, der in seinem „Grundriß

[1]) Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie 1870, S. 148 f.

der Geschichte der Philosophie", zuerst 1865, ebenfalls von Descartes anhebt, indem er Bacon, Hugo Grotius, Jakob Böhme u. a. zum Mittelalter rechnet. Er faßt aber die neuere Philosophie als Synthese der weltlichen antiken und der weltfeindlichen mittelalterlichen: „das neuzeitige Christentum fordert, daß der Mensch ganz im Geiste und in sich lebe, indem er ganz in der Welt lebt[1])", eine Behauptung, auf welche Stahls Kritik der hegelschen Dialektik Anwendung findet: sie sei „ein Hinüberreden von Etwas in ein Anderes".

Zum rein chronologischen Begriffe setzt August Gladisch das Christentum herab. Er erkennt eine religiöse Spekulation des Morgenlandes an und zieht Parallelen zwischen den Indern und Eleaten, den Chinesen und Pythagoras, den Ägyptern und Empedokles, den Persern und Heraklit, den Juden und Anaxagoras, läßt die Griechen erst in Sokrates, Platon und Aristoteles zu rein griechischen Systemen gelangen, räumt aber der Christenheit nicht einmal eine theologische Philosophie ein, sondern läßt sie erst in Descartes die Philosophie entdecken: „Nachdem Descartes zunächst nur den gemeinsamen Boden der gesamten christlichen Philosophie hergestellt hatte, so legte Spinoza den ersten wirklichen Grundstein derselben[2])." Für das christliche Wesen scheint demnach das Apostatentum so charakteristisch, daß sich dadurch auch ein Jude als christlicher Baumeister legitimiert. Er ist „der Eleat der christlichen Welt", Leibniz „der christliche Demokritos", Kant „der christliche Sokrates", Schelling und Hegel sind die Platon und Aristoteles entsprechenden christlichen Denker[3]). Mit der Beseitigung der mittelalterlichen Philosophie zerfiel eben die ganze Entwickelung in ein zusammenhangsloses Aggregat, das der spielenden Kombination ein gefügiges Material gab. Diese Vergewaltigung der Geschichte ließ auch das letzte Verständnis dafür schwinden, daß die Philosophie wie jede andere Wissenschaft auf das sukzessive Erarbeiten ihres

---

[1]) A. a. O., II², S. 3. — [2]) Die Religion und Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwickelung und Stellung zueinander 1852, S. 214. — [3]) Das. S. 220.

Erkenntnisinhaltes angewiesen ist, der somit als ein Gut und Erbe die Arbeit der Generationen zusammenhält. Hegel hatte eben die Philosophie in den Fluß der Zeit geworfen mit seinen Stromschnellen und Katarakten: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken gefaßt[1]." Damit ist ein Relativismus proklamiert, bei dem historische Philosophieforschung zu einer Art Journalistik herabgedrückt wird[2].

Mit dieser Tendenz verbindet sich bei Hegel die andere, sein eigenes System als den Abschluß der ganzen Denkbewegung aufzuzeigen, die früheren Systeme, wie Boeckh spottend sagt, „verbrennen zu lassen und das eigene als unverbrennliches, lauteres Gold hinzustellen[3]". Was Boeckh als Korrektiv dieses Willkürverfahrens empfiehlt, ist freilich kein solches: „Die wahre historische Methode wird allen Systemen gerecht, indem sie alle als Entwickelungsstufen des einen philosophischen Geistes zu verstehen sucht; der Maßstab der Kritik ist allerdings auch ein System, aber ein solches, welches den übrigen nicht koordiniert ist, nämlich der streng historisch ermittelte Zyklus, den diese periodenweise in ihrer Gesamtheit bildet." Damit wird der circulus vitiosus: Orientierung der Geschichte durch die Philosophie und Gewinnung der Philosophie aus der Geschichte nur dürftig verhüllt. Er ist nur zu durchbrechen, wenn man zu dem objektiven Korrelat des „philosophischen Geistes" vordringt: der Wahrheit, auf welche das Philosophieren hingeordnet ist; wer aber diesen Wahrheitsbegriff in den Geist faßt, sieht sich auf den großen Entwickelungszug des spekulativen Denkens hingewiesen, dem der gleiche Wahrheitsbegriff zugrunde liegt, jene „goldene Kette" der Alten und ihre Fortsetzung in der christlichen Welt, welche die neologische Philosophie — abreißt, um den beiden Parekbasen: den monistischen Rationalismus und den Nominalismus fortzuspinnen und ohne deren Wiederherstellung die Philosophie samt ihrer Geschichte Sinn und Bedeutung verliert[4].

---

[1]) Philosophie des Rechts. Vorrede. — [2]) Vgl. Bd. II, §. 80, 3. — [3]) Enzyklopädie, S. 587. — [4]) Vgl. des Vfs. Abhandlung: „Die katholische

8. Die Unterscheidung dieser drei Hauptrichtungen des Denkens: einer den Gedanken über und in den Dingen anerkennenden und darum Theologie und Metaphysik verknüpfenden Denkweise, einer zweiten nur metaphysischen und einer dritten, den objektiven Gedanken leugnenden Anschauung ist von den Ausläufern der hegelschen Schule vertreten worden, und zwar werden die Richtungen dabei zu Phasen gemacht. Ludwig Feuerbach sagte von seiner eigenen Entwickelung: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter"; mit dem Menschen ist aber jener gemeint, der „die Natur als seine Mutter zu betrachten hat und die Erde als das Gebiet, von welchem keines der ihr zugehörigen Lebenswesen jemals entlassen werden kann". Gangbar geworden ist aber diese Stufenfolge als das „Gesetz der drei Stadien", welches August Comte, der Vater der sogenannten „positiven Philosophie", † 1857, für die Philosophie der Geschichte und die Geschichte der Philosophie zugleich aufgestellt hat [1]). Als erstes Stadium gilt ihm das theologische, in welchem die Einbildungskraft vorherrscht, in welchem aber die Philosophie die soziale Bedeutung hatte, Einheit und Gemeinschaft der Anschauungen, ohne welche kein geselliges Zusammenleben möglich ist, zu begründen. Auf monotheistischer Basis vertrat, wie er erörtert, dieses Stadium die katholische Kirche, welche der Moral die Supramatie verlieh und alle ihre Zweige vervollkommnete. Eine eitle metaphysische Kritik, deren erstes Organ der Protestantismus war, hat diese Zeiten unverständig als finstere bezeichnet. Dieses System aber trug in dem Gegensatze von Natur- und Moralphilosophie den Keim der Auflösung in sich und konnte der feindseligen Haltung der Naturwissenschaften nicht standhalten. Es folgte „das kritische oder metaphysische Stadium, mit einer „negativen und revo-

---

Wahrheit als Schlüssel zur Geschichte der Philosophie" in „Die Kultur", II. Jahrg. (1901), Heft 4.

1) Zu dem Folgenden: Hermann Gruber, August Comte, der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre 1889, S. 56 f. und desselben Verfassers: Der Positivismus vom Tode A. C. bis auf unsere Tage 1891.

lutionären Philosophie". Den Grund legte der Protestantismus, der selbst „ein Zustand logischer Halbheit und politischer Verschwommenheit" ist. Auf die protestantische Phase dieses Stadiums folgte die deistische, welche von Hobbes eingeleitet wird und in der französischen Revolution gipfelt. Das dritte Stadium ist das positive, welches durch den Vortritt der Naturwissenschaften charakterisiert wird. Ihm wird durch Bacon, Galilei und Descartes vorgearbeitet. Der positive Geist wird einstweilen nur in der Naturphilosophie Meister, aber in Comtes Lehre unternimmt er die einheitliche Zusammenfassung aller Errungenschaften, die Erforschung der Gesetze aller Phänomene lediglich durch Beobachtung, welche auf die Menschheit Einfluß üben. An Stelle der Gottheit tritt jetzt die Idee der Menschheit, die auch zum Gegenstande eines Kultus zu machen ist. Der Mensch wird nicht mehr als der letzte der Engel, sondern als das erste der Tiere gefaßt. Die Wissenschaft erhält nun auch eine „geistige Autorität", vertreten in einer europäischen Gelehrtenkorporation, „das positive abendländische Komitee", welches alle Begriffe positivistisch umzugestalten und die Erziehung und Bildung in dem Geiste der neuen Lehre zu reformieren hat. Es ist eine Art Gelehrtenhierarchie, welche Comte vorschwebt, ein Analogon zu der „Hierarchie der Wissenschaften", welche nach ihm der Positivismus an Stelle der Anarchie des zweiten Stadium zu setzen hat, so daß er in gewissem Betracht wieder zu dem theologischen Stadium zurücklenkt; nur soll die neue Religion keinen Gott, die neue Wissenschaft keine Prinzipien, das neue Geistesleben keinen Geistesbegriff haben.

Aus diesem Gewebe von Phantasmen und Widersprüchen löst sich als Kern doch die richtige Anschauung von der Haltlosigkeit einer der Religion entfremdeten Philosophie heraus. Nicht nur, daß die reine oder kritische Metaphysik als nichtig hingestellt wird, auch der abschließende Phänomenalismus wird mit so viel dem ersten Stadium entnommener Zutat versehen, daß die Resignation durchblickt, auch er könne ohne solche Stützen nicht bestehen; neben dem Wolkengebilde des dritten Stadiums und dem zusammenfallenden Notbau des zweiten, nimmt sich, ohne daß es beabsichtigt

wird, das einheitliche Gebäude des ersten doch als das einzig haltbare aus. Comte suchte, zumal in seiner letzten Periode, unausgesetzt nach einem Ersatze für das Christentum, das er verloren; was er dabei zutage förderte, hat ihm den Ruf der Geistesverstörung eingetragen; aber zu den toten Herzen und flachen Köpfen, die nicht einmal ahnen, was sie verloren haben, gehörte er nicht. Der Wert der Unterscheidung der drei Richtungen oder Stufen tritt erst hervor, wenn man die einseitige Auffassung der beiden letzten berichtigt. Das Heraustreten der Metaphysik aus der Theologie soll deren Zusammenhang mit derselben nicht aufheben und die Wendung zur Naturforschung nicht den mit der Metaphysik. Die Stufen sind nicht Durchgangspunkte, sondern eine einheitliche Reihe. Jene Pseudophilosophen wissen, wenn sie zur Metaphysik gelangt sind, nichts mehr von Gott, und wenn sie die Natur betrachten, nichts mehr von den Prinzipien. Die echte Philosophie hat einen Gesichtskreis, der alle drei Phasen umfaßt. Es sind die Probleme der Metaphysik, der Reihe nach hervortretend, im Altertum bezeichnet durch die theologische Spekulation der Eleaten, die Dialektik Platons und die der Physik gerecht werdende Prinzipienlehre des Aristoteles [1]).

---

[1]) Vgl. des Vfs. Abhandlung: „Die drei Hauptprobleme der Metaphysik" in Scholae Salisburgenses IV, Salzburg 1905.

## §. 118.

### Der Traditionalismus.

1. In Comtes Philosophieren verbindet sich ein höheres Element, der Rest christlicher Jugendeindrücke, mit einem niederziehenden, der Nachgärung des Materialismus des 18. Jahrhunderts. Er hat darin mit Descartes Ähnlichkeit, in welchem die Einwirkungen des Augustinismus mit solchen der mechanistischen Physikerschule zusammentreffen. Das höhere Element in Comtes Gedankenbildung ist selbst ein Nachklang des Augustinismus des 17. Jahrhunderts: er steht unter dem Einflusse jenes Kreises edler und tiefsinniger Männer, welche die Traditionen der Bossuet, Fenelon, Thomassin, Malebranche zu erneuern bestrebt sind, um den geistigen Verwüstungen der Revolution Einhalt zu tun. Diese Bewegung ist den Bestrebungen, in denen sich Görres, Fr. Schlegel, Adam Müller u. a. zusammenfinden, verwandt, aber unterscheidet sich von ihnen durch eine noch schärfere Betonung der Tradition als des regenerierenden Elements, wobei bis zur Geringschätzung der Mitarbeit der Vernunft, des Individuums und der Gegenwart an den Gütern der Gesittung und Bildung fortgeschritten wird. Es ist erklärlich, daß in Frankreich, wo die Revolution im Namen der autonomen Vernunft alles aus der Vergangenheit Überkommene zu vernichten gestrebt hatte, ein Geist erwachte, der im Kampfe gegen diese Verirrungen nur Erbgüter und Pfänder aus der Vorzeit gelten ließ und alles Schaffen zum Fortführen und Verarbeiten des Empfangenen herabdrückte. Hier führt die Geschichtsbetrachtung nicht schrittweise zur idealen Ansicht der menschlichen Dinge hinauf

sondern letztere wird in kühnem Auffluge ergriffen, nicht ohne Vernachlässigung der Bindeglieder zwischen der empirisch-nominalistischen und der religiösen Weltansicht. Neben der empirischen und der spirituellen Gewißheit kommt die rationale nicht zu der Geltung, die ihr doch in der christlichen Grundanschauung vorgezeichnet ist[1]) und bei den Scholastikern gesichert bleibt[2]). Es ist nicht ein vor Erreichung des Zieles ermattender Historismus, was uns hier entgegentritt, sondern ein die Tradition in die Spekulation, den Glauben in das Vernunftgebiet vorschiebender Traditionalismus. Die Mißgriffe, die dabei stattfinden, entstammen einer hohen Gesinnung, die Traditionalisten sind die edelsten von allen Irrenden, und ihre Fehlgriffe haben dem praktischen Wirken der meisten keinen Abbruch getan. Daß einzelne der kirchlichen Zensur unterworfen wurden, könnte Fernerstehende, welche dem Katholizismus eine unbegrenzte Schätzung der Tradition zuzusprechen geneigt sind, in Verwunderung setzen; Tieferblickende erkennen in der Verschiebung der Grenzen von Wissen und Glauben, geschähe sie auch im Namen des letzteren, eine Alteration der christlichen Grundanschauung, eine Einbruchsstelle für die verderbliche Lehre von der doppelten Wahrheit[3]). Die Lehrentscheidung: Rationis usus fidem praecedit et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit[4]), wirkte ebenso klärend, wie die gegen den Rationalismus eines A. Günther erlassenen, den Offenbarungsgehalt und die Tradition stabilierenden Definitionen[5]). Diese wie jene sind indirekt auch Wegweiser zur richtigen Rehistorisierung der Theologie wie der Philosophie, für welche die Bestimmung des Verhältnisses von Geschichtlichem und Außerzeitlichem eine grundlegende Bedeutung hat[6]).

2. Der Vorläufer der Traditionalistenschule ist Josef Graf de Maistre, aus Savoyen gebürtig, von den Jesuiten gebildet,

---

[1]) Bd. II, §. 54, 4, S. 117. — [2]) Das. §. 67, 1 u. 75, 2 u. oben §. 113, 5 a. E. — [3]) Vgl. Bd. I, §. 82, 3 a. E. — [4]) Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum. Ed. VII, No. 1492 und 1507. — [5]) Ib. No. 1509. — [6]) Bd. II, §. 45, 4.

als Staatsmann in sardinischen Diensten tätig, † 1821, den man als einen der „Schriftsteller der Kontrerevolution" neben Burke, A. v. Haller u. a. aufzuführen pflegt[1]). Der Kampf gegen die revolutionären Ideen ist ihm allerdings eine Hauptangelegenheit; er nennt deren Vertreter „die Verkehrten, zum Unglücke der Gesellschaft Geborenen, Ungeheuer, welche die Welt quälen"[2]). Von Voltaire sagt er: „Wie viel Unheil hat er uns zugefügt; ähnlich jenem Insekte, dem Feinde der Gärten, welches gerade nur die Wurzeln der kostbarsten Pflanzen zernagt, hört er nicht auf, mit seinem Stachel die beiden Wurzeln der Gesellschaft: die Frauen und die Jugend zu verderben; er teilt ihnen seine Gifte mit und pflanzt sie so von einer Generation zur anderen fort[3])." J. J. Rousseau nennt er treffend „einen der gefährlichsten Sophisten seines Jahrhunderts, der arm war an Wissen und Scharfsinn, ohne Tiefe bei scheinbarer Tiefe, die lediglich in Worten besteht"[4]). Er stellt die Forderung auf: „Versaget die Ehre des Genies jedem, der dessen Gaben mißbraucht[5])" und sagt: „Wer spricht oder schreibt, um dem Volke seinen Glauben zu nehmen, der ist wie ein Einschleicher zu hängen[6])." Maistre bezieht aber auch die Vorgänger der Aufklärer in seine Polemik ein; Lockes „Versuch über den menschlichen Verstand" wird einer herben, aber nicht ungerechten Kritik unterzogen[7]); dabei wird Cudworths mit Ehren gedacht, von dem die Anekdote erzählt wird, er habe einen Anhänger sensualistischer Anschauung aufgefordert, in irgend einem Buche seiner Bibliothek eine Stelle herauszugreifen, und als dieser den Anfang von Ciceros De officiis aufschlug: Quamquam te, Marce fili cet, ihm die Frage vorgelegt: „Wie kommen Sie denn durch die Sinne zu der Vorstellung: Obschon?" „Das Argument", bemerkt Maistre, „war ganz vortrefflich unter einer sehr einfachen Form: der Mensch kann nicht

---

[1]) Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, 3. Aufl., S. 548 f. — [2]) Soirées de St. Pétersbourg 1821. Entretien I. In der deutschen Ausgabe der Maistrischen Werke, Frankfurt a. M. 1824 f. Bd. I, S. 8. — [3]) Das. S. 235. — [4]) S. 72. — [5]) S. 232. — [6]) Das. B. II, S. 130. — [7]) Bd. I, S. 353 f.

reden, er kann nicht das geringste Element seines Gedankens artikulieren, er kann nicht sagen: Und, ohne Locke zu widerlegen[1]." — Maistre erkennt im Autonomismus den Knotenpunkt, in dem die Irrtümer der Zeit zusammenlaufen. Er sagt in der Schrift „Versuch über Ursprung und Wachstum der politischen Konstitutionen": „Weil der Mensch tätig ist, schreibt er seiner Tätigkeit alles zu, und weil er sich seiner Freiheit bewußt ist, vergißt er seine Abhängigkeit; in der gesellschaftlichen Ordnung, wo er sich gegenwärtig und mitwirkend fühlt, erzeugt sich leicht der Wahn, daß er eigentlich der unmittelbare Schöpfer alles dessen sei, was durch ihn geschieht; er ist in gewissem Sinne die Maurerkelle, die sich Baumeister zu sein dünkt." Drastischer kennzeichnet er jenen Irrtrieb an einer anderen Stelle: „Der Mensch fängt sich mit seiner eigenen Lockpfeife, er ist sein eigener Narr, er nimmt die Sophismen seines empörerischen Herzens (denn leider ist nichts gewisser) für wirkliche, in seinem Geiste entstandene Zweifel. Wenn der Aberglaube zuweilen glaubt, daß er glaube, wie man es ihm vorgeworfen, so dürfen Sie gewiß sein, daß noch weit öfter der Stolz glaubt, daß er nicht glaube[2]."

Der Unglaube der Aufklärer ist Maistres nächster Angriffspunkt: Il faut tuer l'esprit du dix-huitième siècle, ist sein Kampfruf. Aber er erkennt als Wurzel des Unglaubens den Irrglauben. In die Weltgeschichte tritt nach ihm der Autonomismus in Gestalt der Glaubensneuerung ein; die wahre Reformation spricht er dem Tridentiner Konzile zu, „während die vorgebliche Reformation außerhalb der Kirche geblieben ist, ohne Regel, ohne Autorität und bald auch ohne Glauben, wie wir sie heute sehen... Das 16. und 17. Jahrhundert können die Prämissen des 18. genannt werden, welches in der Tat nur der Schluß aus den beiden vorhergehenden war. Der menschliche Geist würde sich nicht auf

---

[1]) Soirées de St. Pétersbourg 1821. Entretien I. In der deutschen Ausgabe der Maistrischen Werke, Frankfurt a. M. 1824 f., Bd. II, S. 402. — [2]) Werke I, S. 14.

einmal zu dem Grade der Vermessenheit, wovon wir Zeugen gewesen, haben erheben können. Um dem Himmel den Krieg zu erklären, mußte man noch einmal den Ossa und Pelion aufeinander türmen; der Philosophismus konnte sich nur auf der breiten Grundlage der Reformation erheben[1])." „Seit dreihundert Jahren ist die Geschichtsschreibung eine ununterbrochene Verschwörung gegen die Wahrheit." „Alle Feinde Roms sind Freunde, und wie es außerhalb der katholischen Kirche keinen Glauben geben kann, sobald jener Anfall von Fieberhitze, der die Geburt aller Sekten begleitet, vorüber ist, so hört man auf, sich um Dogmen zu entzweien, an denen man ja nur äußerlich hält, und die ein jeder aus dem Nationalsymbolum nach und nach in dem Maße verschwinden sieht, wie es dem launischen Richter, den man Vernunft nennt, beliebt, eins nach dem anderen vor seinen Richterstuhl zu fordern und als nichtig zu erklären[2])."

In seinem Buche „Du pape", zuerst 1820, stellte Maistre dem Autonomismus das durch Autorität und Tradition gefestigte und geweihte Glaubens- und Geistesleben gegenüber. Hier und in der älteren Schrift: Essai sur le principe générateur des constitutions politiques, zuerst 1810, gibt er die Grundlinien einer Rechts- und Staatslehre, die „das Band, welches durch die mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Schulen zwischen Religion, Sittlichkeit und Recht geknüpft und durch die Naturrechtslehrer im 17. und 18. Jahrhundert zerrissen worden war, wieder angeknüpft und befestigt hat[3])." Von Vico angeregt, verfolgt Maistre die Rechtsbildung im Zusammenhange mit der Sprache und dem Glauben gern in die Vorzeit; so in der Schrift über die Opfer und dem Abschnitt über die Geschichte des Priestertums in dem Werke vom Papste[4]). An ersterer Stelle bemerkt er: „Es gibt kein, nicht ein christliches Dogma, welches

---

[1]) Vom Papste. Schluß Nr. XIII, W. IV, 266 f. — [2]) Das. S. 269. — [3]) Staatslexikon, hrsg. von Bruder III, S. 1182. — [4]) W. IV, S. 37—108.

nicht seine Wurzel in der innersten Natur des Menschen und in einer Überlieferung hätte, die eben so alt ist, als das menschliche Geschlecht[1])." Die altertümliche Weisheit Platons nennt er „eine Vorrede von Menschenhand zum gottgeoffenbarten Evangelium". In pythagoreisch-augustinischem Sinne philosophiert er über die Zahl: „Der Verstand erweist sich dem Verstande nur durch die Zahl ... Die Ordnung ist nichts anderes als die geordnete Zahl, und Symmetrie nichts anderes als die wahrgenommene, verglichene Ordnung ... Durch die Zahl wird der Schrei zum Gesange, der Schall erhält Rhythmus, der Sprung wird zum Tanze, die Kraft wird Dynamik, die Züge werden zu Figuren ... Der Verstand betrachtet sich selbst im Spiegel der Zahl[2])." Was die Symmetrie für das Auge, das ist die Syntaxis der Rede für das verstehende Ohr; auch unser Weltverstehen sucht die Syntaxis der geschaffenen Wesen auf, aus der das Dasein eines höchsten Autors folgt; „in der Tat sind alle diese Wesen Buchstaben, deren Vereinigung eine Rede bildet, die Gott beweist, d. h. den eminenten Verstand, der sie spricht, denn es kann keine Rede ohne redende Seele geben[3])".

Die realistische Auffassung der Zahl macht Maistre für die thomistische Lehre von der Wahrheit empfänglich, wonach sie „eine Gleichung zwischen der Affirmation und deren Objekt" ist; Maistre nennt diese Definition „einen Blitz der Wahrheit, die sich selbst definiert", und die darin enthaltene Ablehnung des Sensualismus die heiligste, einstimmigste, überzeugendste Protestation des menschlichen Geistes gegen den gröbsten und verwerflichsten aller Irrtümer[4])". Die Zahl, wie jedes Allgemeine, stammt nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem Geiste; jene zeigt dem Menschen bloß ein Hie und Da, ein Dies und Das, aber: Zwei muß der Mensch selber sagen und sagt es innerlich, d. h. denkt es in Kraft des vor seinem Selbstdenken ausgesprochenen Wortes. Damit

---

[1]) W. II, S. 335. — [2]) Das. S. 110 f. — [3]) S. 114 f. — [4]) W. I, S. 138 f.; vgl. das. S. 400.

gewinnt Maistre den Begriff des tätigen Verstandes wieder; allein er faßt dessen Aktivität anders als Thomas. Es kommt nicht zur Geltung, daß der Verstand die Form der Dinge von diesen abhebt und als Allgemeines faßt, vielmehr gilt dieses als ein Besitz, auf den er sich nur besinnt. Maistre bleibt in Platons Wiedererinnerung und in Descartes und Malebranches angeborenen Ideen befangen, wie er auch von den beiden neueren Denkern die Ansicht aufnimmt, daß die Seele Denknatur ist, also zur thomistischen Unterscheidung von Wesen und Vermögen der Seele nicht vordringt[1]. „Das unsterbliche Wesen", sagt Maistre, „erlernt nichts, es weiß seinem Wesen nach alles, was es wissen muß; das sterbliche nur muß lernen auf zeitliche Weise, was es auf ewige Weise ist, was ihm aber durch den Fall verdunkelt worden[2]." Das zeitliche Lernen wird aber bei Maistre zu einem geschichtlichen; die Traditionen zuhöchst informieren den menschlichen Geist, dessen Erkennen sich aus Selbstbesinnung und Behüten des Überkommenen zusammensetzt, ohne daß die umgebende Sinnenwelt einen Einschlag in sein Gewebe zu machen hätte. Diese Ansicht führt zu Malebranche und dieser wird weitaus überschätzt; Maistre nennt seine Lehre von dem Schauen der Dinge in Gott: un superbe commentaire des paulinischen Wortes: „In ihm leben, weben und sind wir"; den Satz, daß Gott der Ort der Geister sei, wie der Raum der Ort der Körper, nennt er einen Blitz des Genies, der ihn geblendet und faßt niedergeworfen habe, da so Schönes die Menschen wenig gesagt hätten[3]. Trotz der Hochstellung des Mittelalters weiß sich Maistre weder dessen echte Mystik, noch dessen Realismus anzueignen; er macht wohl einen Vorstoß, tiefere ontologische Begriffe wiederzugewinnen, aber schreitet nicht zu ihrer richtigen Verbindung fort; zudem läßt seine Kampfesstellung die hohen Gedanken, die er wieder zu Ehren bringt, nicht zur vollen Reife gelangen.

---

[1]) Vgl. K. Werner, Der hl. Thomas III, S. 781. — [2]) Werke II, S. 531. — [3]) Das. 204.

3. Der eigentliche Begründer der Traditionalistenschule ist Maistres Gesinnungsgenosse, der Vicomte Louis de Bonald, aus Südfrankreich entstammt, ein hervorragender Staatsmann der Restauration, in hohem Alter 1840 gestorben. Sein leitender Gedanke ist, „die große Wahrheit in Erinnerung zu bringen, daß alle soziale Ordnung auf der religiös-sittlichen Ordnung beruhe und daß die religiös-sittlichen Ideen und Gesetze dem Menschengeschlechte vom Anfange seiner Entwickelung an durch Gott selbst gegeben worden seien; leider aber wird der eine wie der andere Gedanke mit einer Übertreibung ausgeführt, welche die Grenzen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung im theoretischen und praktischen Gebiete verwischt[1]."

Bonald ist der Antipode von Descartes; die Theorie vom allgemeinen Zweifel erhält bei ihm ihr Gegenstück in der Lehre, daß das Wissen des Einzelnen erst im Glauben der Allgemeinheit seine Beglaubigung finde; der Meinung, daß wahr sei, was klar und deutlich ist, tritt die Anschauung gegenüber, daß alle Wahrheit unserer Erkenntnis durch den Zusammenhang mit einer geheimnisvoll webenden Urwahrheit verbürgt wird. Hatte sich Descartes nicht gesagt, daß der einsame Zweifler sein: Ich denke, gar nicht zutage fördern könnte, wenn er nicht einer Denk- und Sprachgemeinschaft angehörte, die ihm das Wort gab, mit dem er seinen Gedanken fixiert; so erfüllt diese Gemeinschaft Bonalds Gesichtskreis so sehr, daß für einsames Denken gar kein Platz mehr übrig bleibt. Wenn Descartes von Gott nichts verlangte, als daß er uns nicht täuschen sollte, so verehrt Bonald im Schöpfer den einzigen Lehrer des Menschengeschlechtes: wie das Sein hat es von Gott die Sprache als ein ursprüngliches, alle geistigen und sittlichen Gaben in sich schließendes Geschenk erhalten. Er und seine Schüler beziehen sich gern auf die Psalmstelle: Domine memorabor justitiae Tuae solius: Deus docuisti me a juventate mea et usque in se-

[1]) P. Haffner im Freiburger Kirchenlexikon, zweite Auflage, s. v. Bonald.

nectam et senium[1]); aber sie vergessen gleich Malebranche[2]), daß Gott uns auch durch die Dinge belehrt, und die Gerechtigkeit uns auch in ihren irdischen Abbildern entgegentritt, kenntlich gleich dem Wesen der Dinge im Lichte der Vernunft.

Die Sprache, lehrt Bonald, wurde dem Menschen durch Uroffenbarung zuteil und mit ihr der Schatz intellektueller, moralischer und sozialer Wahrheiten, die sich im Schoße des Menschengeschlechtes durch die Tradition fortgepflanzt haben; die menschliche Gesellschaft ist die Trägerin dieser Wahrheiten und von ihr erhält sie der Einzelne durch sozialen Unterricht mittels des lehrenden Wortes[3]). Die Sprache ist das Vehikel des ganzen moralischen Daseins, unser höheres Leben ein Zehren von den Wahrheiten der Uroffenbarung. In der Sprache liegt der primitive Wahrheitsgehalt aller Wissenschaften und so auch der Philosophie; ohne dessen gläubige Aufnahme kann der Philosoph gar nicht seine Forschung beginnen, geschweige mit Erfolg betreiben; nicht das: Ich zweifle, muß sein erstes Wort sein, sondern das: Ich glaube[4]). — Diesen Bestimmungen ist die Gewalt, mit der sich der tiefreligiöse Denker vom Rationalismus losreißt, anzumerken. Die Weisheit und das Ethos, worauf das geistig-sittliche Leben fußt, und worin Übernatürliches und Natürliches durch ein feines Geäder verbunden sind, wird hier ganz und gar ins Übernatürliche erhoben, alle Wissenschaft zur Theologie gemacht und die Gesellschaft mit ihrer raison universelle fast zur Kirche gesteigert, eine Überschwänglichkeit, als deren Rückschlag der Gedanke nicht ausbleiben konnte, daß jede Wissenschaft befugt ist, vom Übernatürlichen zu sprechen und die Gesellschaft sich als Kirche zu gerieren, Konsequenzen, welche Lammenais in der Periode seiner Verirrungen, freilich sehr wider die Gesinnung seines Lehrers, wirklich gezogen hat[5]).

---

[1]) Ps. 70, 16 u. 17. — [2]) Oben, §. 91, 4. — [3]) Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales 1818, I, p. 106 sq. — [4]) Ib. p. 116 sq. — [5]) Über sein Verhältnis zu Bonald vergleiche man A. Stöckl, Geschichte der neueren Philosophie 1883, II, S. 549—569.

Mit der Überschätzung des sozialen und traditionellen Elements der Erkenntnis und Sittlichkeit geht der Natur der Sache nach die Herabdrückung des individualen und spontanen Hand in Hand. Wie die Materie, lehrt Bonald, ursprünglich wüst und leer war, bevor sie das göttliche Wort befruchtete, so ist unser Inneres chaotisch, bevor ihm das Wort, die Sprache, die Außen- und Innenwelt erschließt[1]). Wie in dunklem Raume unkenntliche Gegenstände, so sind in uns unbewußte Vorstellungen (idées) vorhanden; erst wenn das Licht auf jene fällt, die Sprache diese erhellt, werden sie unterscheidbar und rufen wie die Sterne bei Job: Hier sind wir[2]). Unsere Vorstellungen sind wie ungeprägtes Gold, das erst durch den Stempel des Wortes zur Münze wird[3]).

Damit wird dem Worte zugesprochen, was die ältere Philosophie der Form zuschreibt, es wird als *εἰδοποιόν* in metaphysischem Sinne angesehen. Noch bestimmter sagt Bonald: „Jedes materielle Wesen, welches nicht gestaltet werden kann, kann nicht erkannt werden; es ist nicht in dem Gedanken des Menschen, es ist nicht; jedes geistige Wesen, das nicht genannt werden kann, ist nicht in den Gedanken des Menschen, es ist nicht. Jedes materielle Wesen dagegen, welches gestaltet ist oder werden kann, ist auch wirklich oder kann doch vorhanden sein, wie jedes geistige Wesen, welches genannt ist oder werden kann, auch wirklich ist oder sein kann[4])." In solchen Bestimmungen verbinden sich Nominalismus und extremer Realismus in einer neuen Weise: die Form wird zum Worte verflüchtigt, aber dieses im allgemeinen Denken zum formgebenden Elemente, also zur Realität erhoben. Ohne es zu ahnen, kommt Bonald in die Bahnen des Averroismus: die sprache-verwaltende und damit erkenntnis- und gestaltsetzende raison universelle ist nicht weit von dem außerhalb der Individuen fallenden

---

[1]) Recherches phil. I, p. 147. — [2]) Essai analytique sur les lois naturelles l'ordre social, p. 253. Die Stelle bei Job 38, 35 spricht von den Blitzen. — [3]) Ib. p. 264. — [4]) Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison I, liv. 1, chap. 1, §. 1, sq.

intellectus agens der Averroisten[1]). Aber auch, so befremdend es klingt, an Hegels subjektloses Denken streift Bonalds Lehre an; der Satz: „Selbstdenken ist Marotte", hätte ihm nicht so ganz verfehlt erscheinen müssen; bei Hegel ist das Individuum der Durchgangspunkt des intellektuellen Weltprozesses, bei Bonald ein solcher der geistigen Güterbewegung, die von der Urzeit ihren Ausgang nimmt[2]); in beiden Fällen wird verkannt, daß das wahre Erkennen wohl ein Teilnehmen an der Wahrheit ist, aber nicht ein passives, sondern aktuierendes.

Hier zeigt sich am deutlichsten, wie sehr es der Traditionalismus bedarf, von dem weitblickenden und maßvollen scholastischen Realismus beraten zu werden. Dieser hätte ihm das Intellegible in den Sinnendingen als den leitenden Faden dargeboten, welchen der Verstand des Individuums ergreift, durch das Wort unterstützt, aber nicht informiert, da er vielmehr selbst die innere Prägung des Wortes vollzieht. Erst dieses Gedankliche in den Sinnendingen führt zu den intellegibilia divinorum hinauf, und auch diese sind der Menschenvernunft noch zugänglich und machen sie für die Aufnahme der Offenbarung empfänglich, welche Bonald unbedachterweise unmittelbar beruft, um die Vorstellung, die ihm bei Wegziehung der formierenden Mittelglieder zum Chaos werden müssen, zu einem Wortbilde und Ethos zu gestalten. Die Scholastik war Bonald zu wenig zugänglich, als daß er sich an ihr hätte orientieren können, sein Anhänger Louis Bautain, Fakultätsprofessor in Straßburg, brachte ihr sogar die größten Vorurteile entgegen. In jüngeren Jahren Verehrer von Fichte und Cousin, wendete er sich 1822 dem Traditionalismus zu und bekämpfte die rationalistische Denkweise mit so kurzsichtigem Eifer, daß er auch die Scholastik in dieselbe einbezog[3]). Er verweist die Philosophie auf die hl. Schrift, indem er, an sich richtig, bemerkt, daß in dieser keine von ihren Wahrheiten unvertreten sei[4]), aber er verkennt, daß das Heraus-

---

[1]) Bd. II, §. 71, 4. — [2]) Vgl. oben §. 108, 1. — [3]) De l'enseignement de la philosophie en France au XIX. siècle 1833, p. 37 sp. — [4]) Ib. p. 74 sp.

arbeiten dieser Wahrheiten die Sache langer geschichtlicher Arbeit ist, zu welcher die Scholastik ihren reichlichen Beitrag gegeben hat. In ihrer Unterschätzung schlägt Bautains geschichtliche Grundstimmung in eine ganz ungeschichtliche Auffassung um, in unklarem Schwärmen für die Tradition wird verkannt, daß es vor allem gilt, die Traditionen der spekulativen Denkarbeit wiederzugewinnen. Auch verfehlt er die Unterscheidung des Offenbarungs- und Weisheitsgehalts der hl. Schrift, welche alle christlichen Denker mehr oder weniger klar erkannt und der Aquinat auf das lichtvollste dargelegt hatte[1]. Bautain möchte der Vernunft mehr einräumen als Bonald, er kommt aber nicht darüber hinaus, ihr das Ziehen der Konsequenzen aus den Glaubenswahrheiten zuzuschreiben, womit wieder die Theologie und die säkulare Wissenschaft zum Schaden beider zu eng verbunden werden.

4. Die Traditionalistenschule suchte Anschluß an den Augustinismus des 17. Jahrhunderts, aber zur Erneuerung dieser Denkweise schritt erst der geist- und gemütvolle Oratorianer P. Gratry, geboren 1805 zu Lille, vor, der würdige Erbe der Philosophie seines Ordens. Dem großen Kirchenlehrer folgend, sieht er in der Gottes- und Selbsterkenntnis die Grundlagen der Philosophie; diese ist das Streben nach Weisheit, also praktisch zugleich; auf die Theodizee und die Psychologie haben sich die Logik und Moral neben der Geschichtsphilosophie zu bauen[2]. Gratry geht auf Thomassin, Fénelon, Bossuet und Malebranche zurück und teilt mit dem ersteren das Interesse für die Patristik und den Neuplatonismus; doch sucht er auch Aristoteles und die Scholastiker, vorab den hl. Thomas von Aquino, zu würdigen. Der einseitigen Betonung der Tradition hält er das augustinische Wort aus der Schrift De magistro entgegen: Metus est ne in tantum odium

---

[1]) Über Bautain vgl. A. Stöckl, a. a. O., S. 560—567 u. Denzinger, Enchiridion, No. 1487 sq. — [2]) De la connaissance de Dieu 1853, woran sich anschlossen: De la connaissance de l'âme, La logique und La moral et la loi de l'histoire 1868, ins Deutsche übersetzt von Pfahler, ersch. bei Manz in Regensburg.

vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur [1]. Die Übereinstimmung der augustinischen und thomistischen Erkenntnislehre sieht er in dem Ausspruche des Aquinaten: Nihil est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in nobis, ausgesprochen [2].

Gratry unterscheidet ein dreifaches Verhalten der Vernunft zu Gott, als dem höchsten Ziele der Erkenntnis: die gesunde, sich hingebende Vernunft, raison saine, die verkehrte autonome Vernunft, raison perverse, und die sterile, am Äußeren klebende Vernunft, raison paressense. Ihr Verhältnis macht er durch ein sinnreiches, offenbar durch Isaias 40, 31 veranlaßtes Gleichnis anschaulich: die menschliche Seele ist von Gott geschaffen, um sein Angesicht zu schauen, wie man vom Adler sagt, daß er seinen Flug sonnenwärts zu richten geschaffen sei. Nun könnte der Adler das Bild der Sonne im Spiegel eines Sees erblicken und dieses ihn magisch in die Flut ziehen, wenn ihn aber der angeborene Zug in die Höhe weist, so würde er den Zauber brechen. Die Sonne ist Gott, der Seespiegel ist die Seele, die träge Vernunft vermag das schwankende Gottesbild in ihr von der unbeweglichen Form des Urbildes nicht zu unterscheiden: daher die sterile Buchstabenphilosophie ohne Weisheit. Aber die verkehrte Vernunft vermißt sich im Grunde des Ich Gott suchen und sich damit vergöttern; dies hieße in den dunkeln Abgrund der Seele hinabtauchen und in eigenmächtiger Selbstverfinsterung sich der Erleuchtung von oben verschließen. Aber sie kann auch erkennen, daß sie nur Gottes Spiegel ist und, getroffen von dem unmittelbaren Strahle der Geistersonne, ihre Schwingen entfalten, um in mächtigem Fluge zu ihr emporzustreben, den Adler hinter sich lassend, der sein Ziel nicht erreicht. Denn beim Adler trägt, nach dem Worte des hl. Franziskus von Sales, das Auge weiter als der Fittig, die Seele aber hat ebensoviel Kraft zum Auffahren

[1]) Con. de Dieu II$^5$, p. 215. — [2]) Con. de l'âme I$^2$, p. 270. S. Thom. Comm. in psalm 136.

wie zum Sehen. Der Zug nach innen muß uns zugleich aufwärts weisen, nach dem Worte der alten Asketen: Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora.

Sinnlichkeit und Hochmut bezeichnen die zwei Stufen der Abwendung vom wahren Gute, wie die träge und die verkehrte Vernunft die Stufen der Abkehr von der Weisheit. Jene beiden Quellen des Bösen gleichen den Brennpunkten eine Ellipse, in welche sich das exzentrisch gewordene Leben, dessen Symbol der Kreis ist, auseinandergezogen hat. Der göttliche Sinn, die aufwärtsweisende Kraft in uns, heißt in der Moral das Gewissen; der Nerv und das Wesen des sittlichen Handelns und Lebens ist das Opfer, bestehend in der Überwindung jener beiden Manifestationen der Selbstsucht in Sinnlichkeit und Hochmut. Die Vernunft ist die Kraft, die durch das beständige Opfern dessen, was nicht Gott ist, Gott sucht, das höchste Ziel der vernünftigen Kreatur ist, sich selber abzusterben, um Gott zu leben.

Gratry nimmt mehr als die Traditionalisten auf den Ausgangspunkt des Erkennens von der Sinnlichkeit Bedacht, aber die Art, wie er das Erkennen der sensibilia den intellegibilia divinorum entgegenführt, ist doch keine glückliche, und in diesem Punkte beherzigt er die Weisungen der großen Scholastiker nicht zur Genüge. Er unterscheidet in seiner Logik das induktive Verfahren, welches er das dialektische nennt, von dem deduktiven und dem syllogistischen und gibt dem ersteren weitaus den Vorzug als der méthode principale, da es von den Dingen zum Prinzip, der Idee, dem Grunde vordringe, während das andere nur vom Gleichen zum Gleichen, du même au même, übergehe. Wenn er der Induktion sogar das Fortschreiten vom Endlichen zum Unendlichen zuspricht, muß er ihr einen „göttlichen Sinn“, dessen proportionales Objekt das Unendliche ist, zur Voraussetzung geben, womit er den mystischen Zug der Seele unvermittelt in die Bearbeitung der Erfahrung hineinzieht. Nicht minder gewaltsam spricht er der dialektischen Induktion auch Leistungen des deduktiven Verfahrens, wie z. B. die mathematischen und astronomischen Entdeckungen eines

Leibniz und Kepler zu. Gratrys Unterschätzung des Syllogismus hängt mit einem tiefergehenden Irrtum zusammen: der Vernachlässigung der Begriffe der Essenz und der Substanz. Er läßt im Grunde kein Erkennen aus dem Wesen, also kein apriorisches, gelten, und darum verschrumpft ihm das deduktive Verfahren zu einer bloß kollateralen Denkbewegung. Mit dem Begriffe des Wesens verliert er aber auch das Mittelglied zwischen dem induktiv zu bearbeitenden Inhalte und den Ideen; er verkennt das Aufsteigen unserer Erkenntnis vom Sinnlichgegebenen durch die Erfassung des Wesens der Dinge zu den höchsten Begriffsordnungen; er faßt die innere Lichtkraft nicht als tätigen Verstand. Mit seiner Annahme einer ursprünglichen Vorstellung des Unendlichen gerät er in die Bahnen des Ontologismus, der Lehre von einem leeren Seinsbegriff, der erst durch die Erfahrung seine Determination findet.

In seiner Sozialphilosophie betont Gratry, wie andere der Traditionalistenschule nahestehende Männer: Abbé Gerbet, Abbé Découx, Donadieu u. a., die sittlichen Grundlagen des Wirtschaftslebens und sieht in der Verwirklichung der Gerechtigkeit den Sinn der Geschichte, versteigt sich aber auch in kühne Konstruktionen[1]).

Über die Bedeutung und den Wert seiner Spekulation sagt P. Haffner: „Wenn Gratry auf Frankreich und Deutschland einige Zeit lang einen tiefen Eindruck machte und im wesentlichen auch guten Einfluß übte, so kann doch seine Theorie auf eine dauernde Wirkung nicht Anspruch machen. Sie ist eine glänzende Einleitung für die wiederzugewinnende christliche Philosophie und hat insofern hohen apologetischen Wert. Eine Basis, um darauf fortzubauen, bietet sie nicht[2]).“

5. Eine namhafte Klärung erfuhr der Traditionalismus durch die unbefangenere Aufnahme der von der Scholastik, zumal der Thomistenschule ausgehenden Weisungen; sie wird vollzogen von

---

[1]) R. Rocholl, Die Philosophie der Geschichte 1878, S. 236, und J. Kautz, Theorie und Geschichte der Nationalökonomie 1858, II, S. 694 f. — [2]) Grundriß der Gesch. d. Philos., S. 1096.

P. Joachim Ventura de Raulica, der auf der Höhe seiner Laufbahn die Würde eines Generals des Theatinerodens bekleidete und um die Mitte des Jahrhunderts zu den gefeierten Predigern Roms gehörte. In seiner ersten, Chateaubriand gewidmeten Schrift De methodo philosophandi 1828, schließt er sich noch eng an Bonald an. In sinnvoller Weise verknüpft er den Ursprung der Wissenschaft mit der Stiftung der Familie als die grundlegenden Tatsachen der geistigen und sittlichen Welt: die Wahrheit mit dem Verstande des Protoplasten verbindend, bildete Gott die erste Menschenvernunft; die ersten Gatten vereinend, führte er die Familie in die Welt ein, und diese war nicht nur die Grundlage der natürlichen Fortpflanzung, sondern auch die Trägerin aller in der Abfolge der Geschlechter erhaltenen Belehrung; von der ersten Menschenvernunft sind alle im Menschengeschlechte vorhandenen Ideen, Prinzipien, Erkenntnisse, Künste herzuleiten. Durch die Statuierung einer wahrheitserfüllten, also formmächtigen Vernunft vermeidet Ventura den Bonaldschen Dualismus des formgebenden Wortes und des Vorstellungschaos im Subjekte. Den mit der Uroffenbarung zusammenhängenden Weisheitsinhalt faßt Ventura in der Schrift Dal principio fondamentale della vera filosofia minder universal als Bonald und bezeichnet bestimmter als daher stammend: den Glauben an die überweltliche Gottheit, an den Logos und an die Seele als Formprinzip des Leibes. Der die letztere Wahrheit am bestimmtesten fassenden Lehre des Aristoteles schreibt er die indische Tradition als Hinterlage zu, nicht ohne Überschätzung unserer Kenntnis dieser Zusammenhänge. Das Christentum vermochte, wie Ventura zeigt, die aus der Urzeit geretteten Erkenntnisse zu berichtigen und zu ergänzen, weil es die Idee des Gottmenschen besaß; Christus ist die Grundlage der wahren und gesunden Philosophie.

Seinem umfassenden Werke La philosophie chrétienne[1]) gibt Ventura das Schriftwort als Motto: Deus scientiarum

---

[1]) Tom. III, Paris 1861.

Dominus est: ipsi praeparantur cogitationes[1]). Er unterscheidet drei Epochen der christlichen Philosophie, welche drei geistesgewaltige Männer zu Trägern haben: Paulus, Augustinus, Thomas von Aquino: „Sie waren weit verschiedene Individualitäten und lebten durch Jahrhunderte getrennt und doch war es dieselbe Gotteswahrheit, die sich ihnen mitteilte, durch sie in verschiedener Weise offenbarte, und aus der sie schöpften, was sie waren; doch war es derselbe Drang, der sie beseelte, dasselbe Streben, die Welt zu erleuchten, so daß man fast sagen könnte: sie waren derselbe Geist, derselbe Gedanke, dasselbe Gefühl, derselbe Mensch. St. Paul hat Augustinus gezeugt, und St. Thomas, durch beide gebildet, bringt sie in Übereinstimmung, schließt sie ab, vollendet sie (les harmonise, les termine et les complète). St. Paul brachte die göttliche Wahrheit zur Erde herab, die er im Himmel geschaut in unmittelbarem Verkehre mit der göttlichen Weisheit, dem Worte Gottes selbst, und legte damit den Grund zur christlichen Wissenschaft, in der alle Wissenschaft und Wahrheit beschlossen ist; St. Augustin entfaltete deren ganze Erhabenheit und Größe, St. Thomas wies ihre unerschütterlichen Gründe nach. St. Paul gab dem christlichen Dogma des Evangeliums die Fassung, St. Augustin entwickelte es, St. Thomas gab die Beweise. In St. Paul strahlt der Glaube in göttlicher Weise, in St. Augustin erscheint er geschmückt mit allen Schätzen der Beredsamkeit und allen Reizen der Poesie, in St. Thomas findet er seine Befestigung durch die Gründe der Vernunft; St. Paul war der Apostel im vollen Sinne, St. Augustin der Theolog, St. Thomas der Philosoph der wahren Religion[2])."

Die erste Hauptabteilung des ersten Bandes handelt von der Philosophie des hl. Augustinus. Es werden ihre Unterschiede von der platonischen Lehre betont und mit Baltus[3]) die Ansichten abgewiesen, daß der Platonismus die christliche Philosophie alteriert

[1]) Reg. I, 2, 2. — [2]) Philos. chrét. I, p. 2 et 3. — [3]) Oben §. 92, 6.

habe; treffend wird der Gegensatz von Augustinus' Selbsterforschung von der cartesianischen und der seiner Ideenlehre von dem Malebranchianisme dargelegt. Die zweite Hauptabteilung ist dem hl. Thomas gewidmet; hier wird die Meinung von der sklavischen Abhängigkeit der Scholastiker von Aristoteles widerlegt; die thomistische Lehre von der Seele wird als die Anschauung der hl. Schrift nachgewiesen[1]). Die Bemerkungen zur Geschichte der Scholastik bilden eine Ergänzung der Darstellungen von Jourdain[2]), gegen welche Ventura durchgängig polemisiert. Den Streit zwischen Nominalismus und Realismus sieht er in der thomistischen Philosophie abgeschlossen: une paix sincère et parfaite s'était établie parmi les philosophes[3]). Den Schluß des ersten Bandes bildet die Darlegung der christlichen Erkenntnislehre, wobei das Lehrstück von dem intellect-agissant zur gebührenden Geltung kommt[4]). Nach dem Aquinaten wird dasselbe als die richtige Mitte zwischen Platons und Demokrits Erkenntnislehre[5]) charakterisiert und gezeigt, daß Descartes und Malebranche wieder zur platonischen Einseitigkeit zurücklenken, während Locke und seine Schüler die demokritische wiederholen, indem sie den Sinnen die Wirkung des tätigen Verstandes zuschreiben, daß aber beide Parteien von dieser Lichtkraft, die sie leugnen, verschwiegen Gebrauch machen. Die Grundlage von Thomas' Lehre sieht Ventura in den Stellen der hl. Schrift: von dem wahren Lichte, das jeden Menschen erleuchtet, und dem lumen signatum super nos, bezeugt und bemerkt: „Kein philosophischer Satz ist tiefer, edler, großartiger und zugleich verständlicher, einfacher, natürlicher, klarer, weil keiner wahrer und christlicher ist als dieser: der menschliche Verstand, durch den göttlichen entfaltet (expliqué), von dem er das Abbild, der Reflex, der Spiegel ist, der den menschlichen Verstand belauscht in seinem Tun (surpris sur le fuit). Das ist seine wahre Geschichte,

---

[1]) Philos. chrét. I, p. 171—180. — [2]) Unten §. 119, 7. — [3]) Philos. chrét. I, p. 233. — [4]) Ib. p. 337—346. — [5]) Gesch. des Idealismus, Bd. II, §. 71, 3.

während die Systeme, die ihn verdrängen wollen, lediglich Romane sind[1])."

Der zweite Band enthält eine eingehende Psychologie im Sinne der Grundanschauung des ersten, der dritte die Darlegung der Methode der christlichen Philosophie mit Rücksicht auf die dagegen gemachten Einwände. Treffend wird das Umschlagen des modernen Rationalismus in den Naturalismus dargestellt, vermöge dessen der stolze homme-philosophe lediglich aus dem homme-bête hervorgegangen erscheint[2]).

Der polemische Charakter des Werkes läßt nicht alle Seiten des Gegenstandes zur Entfaltung kommen. Nach der Einleitung, welche Paulus, Augustinus und Thomas zusammenstellt, sollte man, an den Namen des erstgenannten angeknüpft, die Darlegung der spekulativen Elemente des Christentums erwarten, wie sie schon Staudenmaier unternommen hatte[3]). Die Ausweisung des Platonismus aus der Erkenntnislehre ist gerechtfertigt, nicht aber die weitgehende Polemik gegen denselben, bei der verkannt wird, daß die Scholastik in den Begriffen der participatio, lex naturalis u. a. platonische Elemente aufnimmt; auch geschieht den Platonikern der Neuzeit Unrecht, wenn sie als die ersten Friedensstörer der Philosophie bezeichnet werden. Wenn Ventura anderwärts[4]), in den ungeklärten Traditionalismus zurückfallend, das natürliche Sittengesetz „ein Gesetz ohne Gott" nennt, und die Annahme desselben als „semirationalistisch" tadelt, so spricht er nicht thomistisch, sondern skotistisch und es ist der Einspruch Kleutgens berechtigt, welcher bemerkt: „Es ist ein Unterschied zu sagen: nicht die Ehrfurcht vor Gott dem Herrn, sondern die Achtung vor der eigenen Vernunft verpflichtet uns, das Gesetz zu beobachten, und: auch wenn Gott der Herr nicht beföhle, gäbe es

---

[1]) Philos. chrét. I, p. 354. — [2]) Ib. III, p. 4 sq. — [3]) Oben §. 117, 6. — [4]) In dem Buche La tradizione e Semipelagiani de filosofia ossia il semirationalismo svelato. Milano 1857, welcher gegen die Schrift von P. Chastel S. T., De la valeur de la raison humaine 1850, gerichtet ist.

in der natürlichen Ordnung der Dinge noch einen Grund, der uns verpflichtete [1])."

Mit Kleutgens „Philosophie der Vorzeit" kommt Venturas Philosophie chrétienne in ihrem apologetischen Charakter überein; sie ist der wertvollste Beitrag der Traditionalistenschule zur historischen Philosophieforschung im Geiste des Christentums.

---

[1]) Die Philosophie der Vorzeit I², S. 416 Anm.

# XVIII.

# Die Erneuerung des Idealismus.

Non potest civitas abscondi supra montem posita. Matth. 5.

## §. 119.

## Die Erschließung des Idealismus des christlichen Mittelalters.

1. Zwei große Bewegungen waren es gewesen, welche die edleren Geister über die Armseligkeit der Aufklärung und deren Gefolge von Irrtümern hinauszuheben begonnen hatten: das neuerwachte Interesse am Altertume, wie es sich im deutschen Klassizismus schöpferisch betätigte und der Philosophie die antike Denkweise neu zueignete, und der historische Geist, welcher sich Hand in Hand mit dem nationalen Aufschwunge erhob und die geistig-sittlichen Organismen gegenüber dem Individualismus wieder in ihr Recht einsetzte. Dort war das Treibende das Streben, den verlorenen Idealgehalt des Lebens neu zu gewinnen, hier der Eifer, die vergessenen geschichtlichen Lebenszusammenhänge wieder anzuknüpfen. Beide Bewegungen waren innerlich verwandt und aufeinander angewiesen: das Ideale, welches man suchte, mußte sich durch Lebenszusammenhänge als vollkräftig erweisen, und beim Aufdecken dieser Zusammenhänge mußte das Verständnis für das Echte, Bleibende, Übergeschichtliche leiten. Gefehlt wurde in beiden Rücksichten: wir hatten Versuche genug zu verzeichnen, das Ideale ohne Einblick in die geschicht-

lichen Vermittelungen, sozusagen aus freier Hand, zurückzuführen, und andere, bei denen die geschichtliche Ansicht sich mit dem Unechten und Ungeschichtlichen begnügte. Aber es konnte nicht fehlen, daß sich auch die richtige Verbindung der beiden Bestrebungen vollzog und, wo dies geschah, war man im stande, die Erscheinung zu würdigen, welche zugleich einen reichen Idealgehalt in sich schließt und in realem geschichtlichen Zusammenhange mit der Gegenwart steht: das christliche Mittelalter.

Daß das Vordringen zu diesem kein schnelles und gleichmäßiges war, ist nicht zu verwundern, da es den Gegenpol des Aufklärungswesens darstellt und ebensowohl der Blick für das Ideale, wie der für das Geschichtliche geübt sein muß, um seinen Wert zu erkennen. Es hatten an der Verdunkelung des Mittelalters nicht die Aufklärer allein, sondern lange vor ihnen die Glaubensneuerer und die neologischen Humanisten gearbeitet, jene in ihrer Scheu vor der Stimme der christlichen Jahrhunderte, diese in ihrer kurzsichtigen Überschätzung der antiken Form, der gegenüber ihnen alles andere barbarisch vorkam. Der Name Mittelalter, medium aevum, selbst, aufgekommen im 17. Jahrhundert, war eigentlich ein Schimpfwort; nur nach ihrer Lage wurde diese Geschichtsperiode genannt, mit dem Nebengedanken, daß sie zu verworren und inhaltslos sei, um einen ausdrucksvolleren Namen zu verdienen; sie liegt, ist die Meinung, inmitten des Altertums und der Neuzeit, etwa wie eine Wüste zwischen zwei Fruchtländern, die Nacht zwischen zwei Tagen, der Winter zwischen zwei Sommern. Unglaubliche Beschimpfungen hatte man auf diese Mittelzeit gehäuft, Generationen hatten die Verleumdungen nachgesprochen. Das Urteil änderte sich, als man kennen lernte, was man verworfen hatte. Jakob Grimm sagt sich von der verschrobenen und tendenziösen Meinung von der Barbarei des Mittelalters los; statt vieler Zeugnisse mögen seine schönen Worte hier ihre Stelle finden: „Mir widersteht die hoffärtige Ansicht, das Leben ganzer Jahrhunderte sei durchdrungen gewesen von dumpfer, unerfreuender Barbarei; schon der liebreichen Güte Gottes wäre dies entgegen, der allen Zeiten seine Sonne leuchten ließ und den

Menschen, wie er sie ausgerüstet hatte mit Gaben des Leibes und der Seele, Bewußtsein einer höheren Lenkung eingoß; in alle, auch die verschrieensten Weltalter wird ein Segen von Glück und Heil gefallen sein, der edelgearteten Völkern ihre Sitte und ihr Recht bewahrte. Man braucht nur die milde und tüchtige Gesinnung unseres höheren Altertumes in der Reinheit und Kraft der Volksgesetze, oder die angestammte Fähigkeit des 13. Jahrhunderts in seinen sprachgewaltigen, beseelten Dichtungen zu empfinden, um für Sage und Mythe, die in ihnen noch Wurzel geschlagen hatte, recht gestimmt zu sein[1]." — Grimm erkennt, daß schon die Selbstachtung für uns ein Motiv zur gerechten und pietätsvollen Auffassung unserer älteren Geschichte sein müsse: „Der Mensch würde sich selbst gering schätzen, wenn er das, was seine Ureltern nicht in eitlem Drange, vielmehr nach bewährter Sitte lange Zeit hindurch hervorgebracht haben, verachten wollte[2]."

Die Enkel hatten gut zu machen, was Väter und Großväter an den Ahnen gesündigt, es galt sozusagen eine weltgeschichtliche Schuld abzuzahlen: Delicta majorum immeritus lues, Romane, donec templa refeceris. Es zeigte sich, daß die Jahrhunderte nicht Unrecht zu Recht hatten machen können, die übergeschichtliche Idee des Rechtes zeigt sich stärker als der Menschenwitz. Erst die Erschließung des Idealgehaltes des Mittelalters gab die Befugnis, die Schätze entlegenerer Perioden zu heben, und die Beseitigung des größten aller Geschichtsirrtümer gewährte in die Gesamtheit der historischen Lebenszusammenhänge Einblick.

2. Für die Deutschen bot sich ein Zugang zum Mittelalter von seiten des nationalen Elementes, das den Aufschwung ihrer Poesie im 18. Jahrhundert mitbewirkte. Doch war Klopstock noch außer stande, Christentum und Deutschtum, die er beide suchte, in ihrer Vereinigung im Mittelalter zu finden; nur vorübergehend

---

[1]) Deutsche Mythologie 1835. Vorrede S. VII. — [2]) Rede auf Wilhelm Grimm in der „Auswahl kleiner Schriften", S. 125.

faßte er Heinrich den Vogler als Helden eines Epos ins Auge; Hermann der Cherusker schien ihm schließlich mehr zu bieten. Auch Hamann fand zum Mittelalter keinen Zugang, das ihm die rechte Nahrung für sein eigenartiges Geistesleben geboten hätte. Jean Paul drang weiter; er freute sich, daß das deutsche Volk „den Gottesacker des Schauerlichen so romantisch ausgebaut und hohe Blumen darin gezogen"[1]); er war nicht ohne Verständnis für die zentrale Stellung der Religion in jener Zeit: „In jenem für andere Kenntnisse finstern Mittelalter stand die Religion, wie in der Nacht der Himmel, näher der Erde und glänzend darüber gebreitet, indes uns Gott, wie am Tage die Sonne, nur einmal als Schlußstein des Himmelsgewölbes erscheint[2])." Herder wurde durch sein Interesse für das Volkstümliche auf das Mittelalter geführt; er kann nicht glauben, daß „die Deutschen mehr als andere Völker fühllos sein sollten für die Verdienste ihrer Vorfahren". „Mich dünkt," sagt er prophetisch, „ich sehe eine Zeit kommen, da wir zu unserer Sprache, zu den Verdiensten, Grundsätzen und Endzwecken unserer Väter ernster zurückkehren, mithin auch unser altes Gold schätzen lernen[3])." In den „Andenken an einige ältere deutsche Dichter" 1793[4]) macht er manche treffende Bemerkungen. In den „Ideen zur Geschichte der Kritik der Poesie und bildenden Künste" 1794 und 1796 spricht er mit Achtung von den christlichen Hymnen und rühmt ihnen Einfalt und Wahrheit, „allgemeinen populären Inhalt in großen Akzenten" nach: „Das täglich und ewig Bekannte soll hier das Gepräge der Wahrheit sein; der Gesang soll ein ambrosisches Opfer der Natur werden, unsterblich und wiederkehrend wie diese[5])." Diese Gesänge waren ein „Chor der Völker" und zogen wie ein „Strom der Musik" mächtig dahin[6]). Auch der Zusammenhang der Mystik mit dieser Tonkunst entgeht Herder nicht[7]); aber er sucht sich der großen Eindrücke, man möchte sagen, zu erwehren und läßt in einer

---

[1]) In der Vorrede zu Dobenecks „Des deutschen Mittelalters Volksglauben", 1815. — [2]) Levana (zuerst 1806), § 38. — [3]) Zerstreute Blätter. 5. Teil. Vorrede in W. z. schönen Literatur u. Kunst. 1862. XIII, S. 333. [4]) W. XIII, S. 334—448. — [5]) W. XII, S. 192. — [6]) Das. S. 195. — [7]) S. 197.

Nachschrift einen Gegner des christlichen Mittelalters zu Worte kommen, welcher bemerkt: „Schwerlich werde ich in Ihrem Athanasius und Ambrosius so schlicht und rein zu lesen bekommen, was mich Ciceros Pflichten, Horaz' Briefe und Sermone lehren" [1]) u. s. w. Daß jenen christlichen Felsenmännern gerade Cicero, die politische Wetterfahne, und Horaz, Epicuri de grege porcus, entgegengestellt werden, ist eine wunderliche Selbst-Ironie. — Goethe, der Dichter des Götz von Berlichingen, wurde von Herder dazu beglückwünscht, daß er „den süßen und seiner würdigen Traum hatte, ein Denkmal aus unseren Ritterzeiten in unserer Sprache unserem so weit abgearteten Vaterlande herzustellen" [2]). Dieses nährte Walther Scotts Begeisterung für das Mittelalter seiner schottischen Heimat, die er durch seine Romane in weite Kreise verpflanzte. Aber erst die Romantiker brachten die ganze Fülle der mittelalterlichen Poesie und ihren Zusammenhang mit der Kirche zum Verständnisse.

Die Dichter waren die Pioniere der Forscher; die Geschichtswissenschaft gab ihren reichlichen Beitrag zur Sühnung des alten Unrechts. Mit den Vorurteilen, die sich im Namen des Mittelalters wiederspiegeln, räumte die geistige Bewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts auf: man suchte nach Haltpunkten in der Vergangenheit und stieß auf das Mittelalter; man fand sein eigenes Wesen in ihm; es wurde als das Jugendalter der europäischen Völker erkannt, in dem sich eine umfassende und rege geschichtliche Arbeit vollzieht: Gewinnung jugendlicher Nationen für die Zivilisation, Abklärung von Mischvölkern zu charaktervollen Nationalitäten, Zusammenschließung verschiedener Stämme zu einer großen Kulturgemeinschaft. Die verschrieene Barbarei des Mittelalters wurde nun als das ungeschlachte Wesen erkannt, wie es eine Phase für jede werdende Kraft ist; der Aberglaube, den die Aufklärer gern als den Charakterzug des Mittelalters hinstellten, erklärte sich als ein wilder Nebenschößling des freudigen, großherzigen Glaubens; der Knechtesgeist, von dem man soviel gefabelt, stellte sich als der

---

[1]) W. XII, S. 204. — [2]) W. XIII, S. 448.

pietätvolle Sinn heraus, welcher der seitens der Kirche zu übenden Zucht entgegenkam.

Daß es aber einer solchen Zucht bedurfte, wurde als eine weltgeschichtliche Notwendigkeit anerkannt, und damit berichtigte sich auch das Urteil über die Hierarchie, insbesondere die großen Päpste des Mittelalters, die als Tyrannen und Unmenschen — J. H. Voß pflegt Gregor VII. den „Tiger Hildebrand“ zu nennen — verschrieen waren. Hier ging der schweizerische Historiker Johannes von Müller voran mit seiner Schrift „Die Reisen der Päpste“, welche durch die Reise Pius VI. zu Joseph II., 1782, veranlaßt worden war; der protestantische Gelehrte erkannte an, daß die Hierarchie oftmals den Völkern als Schutzwehr gegen die Übergriffe der Fürsten gedient habe. Von Müller angeregt, stellte der feurige Patriot Heinrich Luden, der als der erste 1808 den Rheinbund bekämpft hatte, in seinen Geschichtswerken Mittelalter und Hierarchie in würdiger Weise dar; er lobt das „schöne Gleichgewicht zwischen Thron und Altar“[1]) und verhehlt sich nicht die Verschiebung dieses Gleichgewichtes durch die Glaubensneuerung, die für Deutschlands Größe und Existenz ein höchst unglückseliges Ereignis gewesen. Aber mit wie unklaren Gefühlen er diese Umwälzung anführt, zeigt sein Ausspruch: „In dieser Reformation offenbarte sich der deutsche Charakter in seiner Herrlichkeit, um dann mehr und mehr zu verschwinden[2]).“ — Von Müller wurde auch Friedrich Hurter zu seinen Studien über einen der größten Päpste angeregt; er faßte den Plan zu seinem Werke „Geschichte Papst Innocenz III. und seine Zeitgenossen“, 4 Bde. 1834—1842, dessen beide letzten Bände den ersten Versuch einer Kulturgeschichte des Mittelalters bieten, schon 1815 als kalvinistischer Prediger, fast ein Menschenalter vor seiner 1844 zu Rom erfolgten Rückkehr zur Kirche. Der berühmte Begründer der Ausgabe der Monumenta Germaniae historica (seit 1826),

---

[1]) Über das Studium der vaterländischen Geschichte. Vier Vorlesungen aus dem Jahre 1808. Goethe 1818. S. 62. Vgl. Franz Herrmann, Die Geschichtsauffassung Ludens im Lichte der gleichzeitigen geschichtsphilosophischen Strömung, Gotha 1904. — [2]) Luden S. 72.

Georg Pertz, tat den Ausspruch: „Die Schlüssel des Mittelalters sind die Schlüssel Petri". Die Idee, das Mittelalter als die Periode des Heranreifens der europäischen Völker unter Zucht und Leitung der Kirche darzustellen, legte der Franzose Anton Ozanam seinen weitgreifenden Studien zugrunde, an deren Durchführung den kaum Vierzigjährigen 1853 der Tod hinderte [1]); durch sein Werk über Dante [2]) erschloß derselbe Gelehrte den Zeitgenossen einen den historischen, den spekulativen und den poetischen Sinn zugleich einladenden Zugang zum Mittelalter.

Dichter und Forscher brachten auch jene Vorzüge des Mittelalters zum Verständnisse, welche mit dem Bestehen eines Lebensganzen zusammenhängen, das in der Religion und Tradition bewurzelt, in sich einhellig zusammengeschlossen und von einem idealen Hauch durchweht war. Der nichts weniger als romantisch gerichtete Staatslehrer R. v. Mohl bemerkt: „Die naturgemäße Staatsphilosophie des Mittelalters war die Theorie eines allgemeinen christlichen Weltstaates; was die Kirche lehrte und die Welt glaubte, suchte die Wissenschaft zu begründen. Der Schriften dieser Auffassung sind nicht eben viele, allein sie behandeln einen dankbaren Stoff und bewahren auch für uns einen eigenen poetischen Duft [3])". Aus der Einstimmung von Kirche, Welt und Wissenschaft im christlichen Gedanken entspringen eben die „dankbaren Stoffe" und jener Duft, welcher dem Geruche der reifen, gesunden Frucht vergleichbar ist.

Die historische Rechtsschule brachte die Verwandtschaft des christlichen und germanischen Rechts als den Grund der gesunden Rechtsbildung des Mittelalters zum Verständnisse. Ein Anhänger moderner Rechtsansichten, Bluntschli, kann nicht umhin, dieses Verhältnis als ein glückliches zu bezeichnen: „Das deutsche Recht war schon in seiner Anlage empfänglicher für die Ideen des ur=

[1]) Den Anfang bilden die Études germaniques pour servir à l'histoire des Francs, 2 tom. 1827—1849. Daraus: „Die Begründung des Christentums in Deutschland und die sittliche und geistige Erziehung der Germanen. München 1845. — [2]) Dante et la philosophie catholique au XIII. siècle. 1839. — [3]) Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft. 1855. I, S. 42.

sprünglichen Christentums, verwandter mit dessen Lehren, und die ganze Rechtsentwickelung des Mittelalters wurde von christlichem Geiste durchzogen. Es gilt das keineswegs nur von dem kanonischen Rechte, dessen eigene Ausbildung und dessen Einwirkung auf die übrigen Rechte nicht anders als wesentlich christlich sein konnte, es gilt auch von dem deutschen Rechte insbesondere; die beiden wichtigsten deutschen Rechtsbücher des Mittelalters, der Sachsen- und der Schwabenspiegel, voraus aber der letztere, sind vielfach erwärmt und erleuchtet von christlichen Vorstellungen" [1]). Schon in der herrlichen Dichtung, welche eine der ersten Gaben des christlich-germanischen Geistes ist, der altsächsischen Evangelienharmonie Heliand, zeigt sich, wie leicht und fest die altdeutsche Anschauung der Gesellschaft mit der christlichen verschmelzen konnte; hier schließen gleichsam die germanische Treue und der Glaube der Weltkirche, der echte Hochsinn und die christliche Demut ihren Bund, vermöge dessen das Christentum den Deutschen „volles Haben und Genießen, höchstes geistiges Wohlgefühl" [2]) wurde.

Zur einseitigen Überschätzung des germanischen Elementes des Mittelalters ließ es die romantische Schule nicht kommen, weil sie zugleich auf das romanische hinwies. Man erkannte, daß bei den höchsten Schöpfungen des Mittelalters neben der deutschen Tiefe und Innigkeit auch die romanische Glut und Gestaltungskraft mitgewirkt hat, und lernte überhaupt in der Zusammenwirkung der christlichen Völkerfamilie einen Grundzug derselben schätzen. Auch das Mittelalter hatte seinen Kosmopolitismus, aber er beruhte auf der Einheit der Kirche und der Gemeinsamkeit der spirituellen Güter, deren Träger sie ist; gegen ihn gehalten, mußte der Kosmopolitismus der Aufklärung in seiner Nichtigkeit erkannt werden, der einen inhaltslosen Menschheitsverband als den Reifen empfahl, welcher die autonomen Individuen zusammenhalten sollte, denen mit der spirituellen auch die ideale Güterwelt längst in das Nichts versunken war.

---

[1]) Die neueren Rechtsschulen der deutschen Juristen, 1862, S. 41. Vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, I[13], S. 460 f. — [2]) Oben §. 113, 3.

3. Von den Elementen des mittelalterlichen Lebensganzen traten einige früher, andere später so wirkungsvoll in den Gesichtskreis, daß man zur Würdigung ihres Idealgehaltes vordringen konnte. Am leichtesten erschloß sich das Rittertum dem Verständnisse, gleichzeitig das Bürgertum mit seiner Kunst und Arbeit und seiner genossenschaftlichen Organisation; langsamer gelang es, das geistliche Element, zumal das Mönchstum, nach seinem Gehalte zu würdigen, wobei sich leichter das Verständnis für die Mystik, als für die Hierarchie einstellte; am schwersten war die stachelige Schale zu durchbrechen, welche die herrliche Frucht der christlichen Wissenschaft des Mittelalters umschließt.

In die deutsche Poesie zog das Rittertum seit Goethes Götz ein, aber anfangs nur rasselnd und stampfend, spukend und Vehmgericht haltend; von dem christlichen Ritter, dessen Schmuck der Gehorsam ist und dessen Demut sich selbst bezwingt, hat erst Schiller gedichtet. Die Einladung, zu einer Bearbeitung von Vertots Geschichte des Malteserordens die Vorrede zu schreiben, führte Schiller auf den Gegenstand. Das mehrbändige Werk des gelehrten französischen Prämonstratensers, zuerst 1726, war von den Maltesern selbst veranlaßt worden und brachte aus deren Archiven viel anschauliches Detail, das den Dichter auch in Vertots kunstloser Darstellung ansprechen mußte. Die Vorrede, 1792 geschrieben, steht unter dem Eindrucke der eigenartigen Größe des geistlichen Rittertums, der sich doch der Dichter als Sohn des 18. Jahrhunderts nur halb widerstrebend hinzugeben vermag. „Man muß gestehen“, heißt es, „daß wir die Überlegenheit unserer Zeiten nicht immer mit Bescheidenheit, mit Gerechtigkeit gegen die vergangenen geltend machen. Der verachtende Blick, den wir gewohnt sind auf jene Periode des Aberglaubens, des Fanatismus, der Gedankenknechtschaft zu werfen, verrät weniger den rühmlichen Stolz der sich fühlenden Stärke, als den kleinlichen Triumph der Schwäche, die sich durch einen unmächtigen Spott für die Beschämung rächt, die das höhere Verdienst ihr abnötigte. Was wir auch vor jenen finsteren Jahrhunderten voraus haben mögen, so ist es doch höchstens nur ein

vorteilhafter Tausch, auf den wir allenfalls ein Recht haben könnten stolz zu sein. Der Vorzug hellerer Begriffe, besiegter Vorurteile, gemäßigterer Leidenschaften, freierer Gesinnungen — wenn wir ihn wirklich zu erweisen im stande sind — kostet uns das wichtige Opfer praktischer Tugend, ohne die wir unser besseres Wissen kaum für einen Gewinn rechnen können. Dieselbe Kultur, welche in unserem Gehirn das Feuer eines fanatischen Eifers auslöschte, hat zugleich die Glut der Begeisterung in unseren Herzen erstickt, den Schwung der Gesinnungen gelähmt, die tatenreifende Energie des Charakters vernichtet. Die Heroen des Mittelalters setzten an einen Wahn, den sie mit Weisheit verwechselten, und eben weil er ihnen Weisheit war, Blut, Leben und Eigentum; so schlecht ihre Vernunft belehrt war, so heldenmäßig gehorchten sie ihren höchsten Gesetzen — und können wir, ihre verfeinerten Enkel, uns wohl rühmen, daß wir an unsere Weisheit nur halb so viel, als sie an ihre Torheit, wagen? — Derselbe exzentrische Flug der Einbildungskraft, der den Geschichtsschreiber, den kalten Politiker an jenem Zeitalter irre macht, findet an dem Moralphilosophen einen weit billigeren Richter, ja nicht selten vielleicht einen Bewunderer. Mitten unter allen Greueln, welche ein verfinsterter Glaubenseifer begünstigt und heiligt, unter den abgeschmackten Verirrungen der Superstition, entzückt ihn das erhabene Schauspiel einer über alle Sinnenreize siegenden Überzeugung, einer feurig beherzten Vernunftidee, welche über jedes noch so mächtige Gefühl ihre Herrschaft behauptet. Die Menschheit war offenbar ihrer höchsten Würde nie vorher so nahe gewesen, als sie es damals war — wenn es anders entschieden ist, daß nur die Herrschaft seiner Ideen über seine Gefühle dem Menschen Würde verleiht."

Hier hat die sich aufarbeitende richtige Einsicht mit den hergebrachten Vorurteilen einen Kampf zu bestehen, der sich in seltsamen Widersprüchen abspielt. Diese Menschenwürde mit Wahnvorstellungen, dieser den Ideen gewidmete Dienst bei schlecht belehrter Vernunft, diese Überwindung der Sinnlichkeit ohne besseres Wissen — Produkte der von Kant erneuerten Lehre von der doppelten Wahr-

heit — zeigen uns die Anschauungen des Dichters in einem Übergangsstadium, bei dem das Verständnis noch nicht gewonnen ist, daß die Tugend ihre Kräfte nur aus der Wahrheit saugen kann, und die matte Weisheit, an die der Mensch nichts wagt, Vorurteil und Wahn ist. Schiller ahnte nicht, daß der Ideenlehrer Platon auf Institutionen geführt wurde, welche denen des geistlichen Rittertums verwandt sind, aber weit hinter ihm zurückbleiben [1]). In der Romanze vom Kampfe mit dem Drachen tritt der Dichter aus der Halbheit heraus und gibt der Begebenheit eine ausgesprochener christlich-ideale Fassung, als sie selbst der historische Bericht Vertots hat. In dem Gedichte „Die Ritterorden" faßt er den Grundgedanken in die Worte: „Religion des Kreuzes, nur du verknüpftest in einem Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich."

Die Kämpfe der Zeit rückten das christliche Rittertum in eine hellere Beleuchtung, als sie ihm Dichterstudien gewähren konnten; die Glaubensstreiter der Gegenwart wußten sich mit denen der Vergangenheit durch ein festes Band verbunden, ja erinnerten sich der Bande des Blutes, die sie verknüpften. Graf Montalembert konnte seinen Gegnern zurufen: „Wir sind Nachkommen der Kreuzfahrer und weichen vor Voltaires Sippschaft nicht!"

4. Ehe noch die Dichtung und die großen Lebensformen des Mittelalters in den Gesichtskreis eines empfänglicher gewordenen Geschlechtes eingetreten waren, haben die monumentalen Bauten unserer christlichen Altvordern von der Herrlichkeit ihrer Zeit Zeugnis abgelegt: die Steine haben gesprochen und den Geist ahnen lassen, der sie getürmt und beseelt hat, den Idealismus, der zu Gottes Ehre und der Menschen ewigem Heil baute, meißelte, sang und focht. Ein schönes Blatt in Goethes Lorbeer ist sein Dithyrambus auf das Straßburger Münster in dem Aufsatze „Von deutscher Baukunst" 1773 [2]). „Als ich das erste Mal nach dem Münster ging, hatte ich den Kopf voll allgemeiner Erkenntnis „guten Geschmacks"... und so graute mir's im Gehen vorm Anblick eines mißgeformten,

[1]) Vgl. Bd. I, §. 30, 5. — [2]) W. XXXIX, S. 339—351.

krausborstigen Ungeheuers. Mit welcher unerwarteten Empfindung überraschte mich der Anblick, als ich davor trat: ein ganzer, großer Eindruck füllte meine Seele, den, weil er aus tausend harmonierenden Einzelheiten bestand, ich wohl schmecken und genießen, keineswegs aber erkennen und erklären konnte. Sie sagen, daß es also mit den Freuden des Himmels sei. Wie oft bin ich zurückgekehrt, diese himmlisch-irdische Freude zu genießen, den Riesengeist unserer älteren Brüder in ihren Werken zu genießen... Wie frisch leuchtet er im Morgenduftglanz mir entgegen, wie froh konnte ich ihm meine Arme entgegenstrecken, schauen die großen harmonischen Massen, zu unzählig kleinen Teilen belebt: wie in Werken der ewigen Natur, bis aufs geringste Zäserchen, alles Gestalt und alles zweckend zum Ganzen; wie das festgegründete ungeheure Gebäude sich leicht in die Luft hebt, wie durchbrochen alles und doch für die Ewigkeit." — In Goethes Bewunderung der gotischen Baukunst liegt noch viel Unklarheit; von rousseauischem Individualismus erfüllt, schreibt er der Genialität des Baumeisters Erwin von Steinbach einen übergroßen Anteil an dem Verdienste zu und unterschätzt das Schöpferische des religiösen Grundgedankens, das Zusammenarbeiten der Generationen zur Entwickelung des Stiles und den Gemeinsinn der Gläubigen, der das Riesenwerk durchführte — alles Dinge, die der Zeit zu fremdartig waren, als ihr Verständnis auf einmal hätte erworben werden können[1]).

Ein Menschenalter später schrieb Friedrich Schlegel seine „Grundzüge der gotischen Baukunst", 1805[2]). Er hat für das kollektive und das historische Moment mehr Verständnis; der Romantiker betont zudem das Unerschöpfliche jener Werke, die sie den Hervorbringungen der Natur verwandt erscheinen lassen, recht im Gegensatze zu der Meinung, daß die Gotik etwas Gekünsteltes habe: „Es gleichen diese Wunderwerke in Rücksicht auf die organische Unendlichkeit und unerschöpfliche Fülle der Gestaltung am meisten den Werken und Erzeugnissen der Natur selbst, wenigstens für den

[1]) Vgl. des Verfs. Aufsatz: Über Goethes Götz v. B. in: „Aus Hörsaal und Schulstube", S. 90 bis 98. — [2]) Ges. Werke VI, S. 221.

Eindruck ist es dasselbe; und so unergründlich reich die Struktur der Gewebe und Gewächse eines belebten Wesens dem untersuchenden Auge ist, ebenso unübersehlich ist ihm der Gestaltenreichtum eines solchen architektonischen Gebildes: alles ist gestaltet und ausgebildet und verziert und immer höhere und mächtigere Formen und Zierden steigen auf aus den ersten und kleineren. Diese Formen und Zieraten aber sind fast alle aus der Pflanzennatur entlehnt, weil hier die Gestaltung nur in entfernterer Beziehung auf den nützlichen Zweck und das bloße Bedürfnis wirklich steht [1])."

Wieder ein Menschenalter später gibt dem abermals vorgeschrittenen Verständnisse ein österreichischer Dichter Ausdruck. In Anastasius Grüns sonst sehr weltlich gehaltener Dichtung: „Der Pfaffe von Kahlenberg" wird ein Münster geschildert, das da „weist, ein schweigender Prophet, Mit straff emporgereckter Hand, Hinauf ins dunkle Sternenland . . . Der Turm von Stein scheint eine Seele, Die christlich fromm nach aufwärts ringt. Mühvoll aus rauhen Erdenmassen Hebt sich die gottgeweihte Quader; Jetzt strömt ihr Leben in die Ader, Beginnt in Formen sich zu fassen; In rohen Stämmen klimmt's zum Licht, In Stufen nur mit steiler Wendung, Bis zwischendurch ein Strahl jetzt bricht, Das Zeichen künftiger Vollendung. Und freier, kühner wird das Klettern Und schließt in Zweigen, quillt in Blättern; Durchbrochnes Laub mit zarten Rippen Will Morgentau im Äther nippen; In Fluten strömt der Tag darein; Verklärt, vergeistigt wird der Stein Und treibt so lustig leichte Ranken, Dir bangt, daß sie im Winde schwanken. Jetzt faßt zusammen sich's zum Kerne, Zur Rose wird der Giebelstein Und mündet all sein irdisch Sein Verduftend in die ewigen Sterne" [2]).

Es konnte nicht verborgen bleiben, daß die Baukunst des Mittelalters nur in ihrer Weise aussprach, was die Zeit überhaupt erfüllte, und insbesondere daß ihr Erfolg wesentlich auf der Vereinigung des

---

[1]) Ges. Werke VI, S. 260. — [2]) In seiner Rede über den Kölner Dom gibt Trendelenburg derselben Stimmung Ausdruck. Kleine Schriften 1871, II, S. 295 f.

spirituellen Aufwärtsstrebens mit der besonnenen Behandlung der materiellen Bedingungen des Gestaltens beruht. Bei allem idealen Zuge fehlt dem Mittelalter doch keineswegs ein nüchterner Realismus; zwischen Kunst und Handwerk bestand die engste Verbindung; die Künstler nannten sich Handwerker, „die Baumeister der Dome verschmähten nicht, Entwürfe zu Wohn- und Gartenhäusern zu machen; die Bildschnitzer der herrlichen Chorstühle fertigten auch das einfachste häusliche Geräte an . . . Kunst und Handwerk ergänzten und hoben sich gegenseitig; jeder gewöhnliche Handwerker suchte etwas wahrhaft Kunstgerechtes zutage zu fördern und strebte nach Vollkommenheit und Meisterschaft; er suchte und wollte nicht über die Grenze des Handwerks hinaus und fand in seinen Arbeiten Verdienst, Ansehen und Ehre, Befriedigung und Genuß. Selbst aus den kleinsten Handwerkserzeugnissen mutet den Beschauer die Liebe der Werkmeister zu ihren Gestaltungen an"[1]).

Die soziale Gestaltung des Handwerks hat in ihrer Bedeutung für alle folgende Zeit durch neuere Forscher Würdigung gefunden. „In ihr vollzieht sich", sagt der berühmte Rechtslehrer Paul Laband, „eine Tat von unermeßlicher weltgeschichtlicher Bedeutung. Die alten Völker, trotz ihrer hohen und für alle Zeit bewunderten Kultur, brachten es nie zur Überwindung der Sklaverei... Alle Arbeit, die nicht einen hervorragend geistigen Charakter hatte, war verachtet und des angesehenen Mannes unwürdig; sie wurde durch Sklaven ausgeführt und war mit dem Makel der Unfreiheit behaftet. Das deutsche Mittelalter dagegen hat die Arbeit zu ihrem Rechte gebracht; durch die Arbeit hat sich der Knecht emanzipiert, auf der Arbeit beruht der Stand und die Ehre des Rittertums, des Bürgers und des freien Bauers. Die Arbeit hat die alten Standesunterschiede und insbesondere die Unfreiheit überwunden und aus allen Klassen gleichberechtigte Staatsbürger gemacht... Die Herrschaft des Kapitals trat bei den germanischen Völkern erst mehr als ein halbes Jahrtausend nach Überwindung der Naturalwirtschaft in den Vordergrund. Sie wurde teils durch die den

[1]) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I[15], S. 226 f.

germanischen Völkern eigene Geistesrichtung, teils durch die sozialen Zustände, teils durch die angestrengte Opposition der Kirche aufgehalten, und in der Zwischenzeit hatte die Arbeit Zeit, sich als wirtschaftliche Hauptproduktionsquelle zu entfalten und eine Fülle segensreicher Wirkungen nach allen Seiten hin zu verbreiten[1])." — Die Kirche hat aber die Arbeit nicht bloß beschützt, sondern geweiht und damit idealisiert, indem sie ihren sittlich-religiösen Gehalt zur Geltung brachte. Welcher Geist das Zunft- und Innungswesen des Mittelalters erfüllt, können wir aus der Schrift: „Eyn christlich ermanug," Maynz 1513, entnehmen, wo es heißt: „Drum vor allen Dingen thun sich Bünde und Brüderschaften in der Arbeit zusammen, daß ihr ganzes Leben in christlicher Zucht geordnet sei und die Arbeit selber geweihet werde. Denn wenn wir arbeiten alle nach Gottes Gebot, so arbeiten wir nicht allein um des Gewinstes willen, denn das ist kein Segen und bringt Schaden der Seele. Der Mensch soll arbeiten um der rechten Ehre Gottes willen, der es geboten, und um den Segen des Fleißes zu haben, der in der Seele liegt. Auch um zu haben, was uns und den Unsern zum Leben not tut und auch wohl was zu christlicher Freude gereicht, nicht minder aber auch, um den Armen und Kranken mitteilen zu können von den Früchten unserer Arbeit[2])." Das war der mittelalterliche Kulturbegriff!

Heute werden die sozial plastischen Kräfte, welche in diesen Einrichtungen walten, nicht mehr verkannt[3]), wenn G. Schmoller sagt, wir könnten auf den Kunst- und Gewerbefleiß des 15. Jahrhunderts wie nach einem verlorenen Paradiese zurückblicken[4]), so gilt dies auch von jenen sozialen Gebilden, die gleich sehr organische, den gegebenen Verhältnissen entsprechende und diese an eine höhere Ordnung anknüpfende Einrichtungen waren. In ihrem Zusammenhange mit dem mittelalterlichen Leben hat sie Otto Gierke in seinem

---

[1]) Deutsche Vierteljahrsschrift 1866, Heft 2, Nr. 114, S. 257 f., zitiert bei Heinrich Plasch, „Die soziale Frage", 1893, S. 711. — [2]) Aus J. Janssen, a. a. O., S. 353. — [3]) Stellen bei Janssen, S. 348 f. — [4]) Das. S. 352[1].

großen Werke „Deutsches Genossenschaftsrecht" 1868—1881 dargestellt und er mußte dabei auch die Scholastik heranziehen, deren Gesellschaftslehre ein mitbestimmendes Element jener Institutionen war [1]). Von der Bedeutung dieser Einrichtungen für die Gegenwart sagt Gierke: „In unserem Jahrhundert treibt der uralte Stamm des germanischen Korporationsgedankens wieder Zweige und Blüten; es ist die Richtung, welche unter die unveräußerlichen Freiheitsrechte des Individuums das Recht der Assoziation aufnahm und Ernst mit dessen Durchführung machte [2])."

5. Verfolgt man die christliche Arbeit und Kunst in ihre Anfänge zurück, so wird man ebendahin geführt, woher dem Rittertum seine spirituelle Verklärung, den Innungsgenossen das Vorbild hingebenden Gehorsams kam: auf das Mönchstum. Die Literaturforschung machte mit dem Fleiße der Klöster bekannt; der reiche Beitrag, den Ordensgeistliche zu den Nationalliteraturen gespendet, verpflichtete zu Dank. Die Unschuld und Ursprünglichkeit ihrer Dichtungen fanden in empfänglichen Herzen Wiederhall: „Auch in den mittelmäßigen Dichtungen", sagt Wolfgang Menzel, „die man als geistliche Reimereien meist gar nicht liest oder oberflächlich ansieht und wegwirft, waltet durchgängig eine gewisse kindliche Heiligkeit, deren Naivität uns entzückt, deren Tiefe, Innigkeit und Glaubenskraft uns Ehrfurcht einflößt. Die Ruhe dieser in Gottesminne befriedigten Seelen hat etwas Paradiesisches, die Monotonie ihrer Worte ist, gleich der altkirchlichen Musik, von einer wunderbaren Süßigkeit des Tones [3])." Auch ein Mann des Willens und der Tat, Ernst Moritz Arndt, gibt diesen Gefühlen nicht minder innigen Ausdruck: „Der einfältige Geist der Frömmigkeit und der göttlichen Liebe blühte in jenen herrlichen Menschengeschlechtern und nur die Ahnung davon erfüllt unsere Sündlichkeit mit einer tiefen Sehnsucht und innigen Wehmut, wie der Erwachsene an die frühesten Tage seiner Jugend

[1]) Genossenschaftsrecht III (1881) S. 514 f.: „Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters." Vgl. des Verf. Abh. über Naturrecht in Scholae Salisburgensis III (1905), S. 82 f. — [2]) Naturrecht und deutsches Recht. Breslau 1883. S. 29. — [3]) Deutsche Dichtung 1853. S. 218.

zurückdenkt und der vielerfahrene Mann vor der Unschuld des Kindes betet[1]).“

Lernte man so ahnen, warum die Mönche die Welt flohen, so lehrte doch zugleich die Geschichte, daß sie in dieser Weltflucht keineswegs der Welt abstarben, sondern die rüstigsten Pioniere der Kultur waren. Ein protestantischer Theologe, Franz Overbeck, spricht dem Mönchtum nicht nur den Hauptanteil an der Überleitung der antiken Kultur in die europäische Welt zu, sondern geht so weit, selbst den Sieg des Christentums an dasselbe geknüpft zu denken: „Man darf es als Tatsache hinstellen, daß wir alle heutzutage vom Christentum schwerlich anderes wüßten, als vom griechisch-römischen Heidentum, Parsismus, Brahmanismus und anderen Religionen, wenn die alte Kirche nicht das Mönchtum erzeugt hätte. Noch gewisser ist die andere Tatsache, daß vom 4. Jahrhundert bis zur Reformation nichts Großes in der Kirche lebt oder geschieht, was nicht aus dem Kloster hervorgegangen wäre oder doch irgend wie damit zusammenhinge[2]).“ Durch diese Institution habe die Kirche sich „der eisernen Umklammerung des Staates“ entwunden und sich auf Jahrhunderte Menschen, und nicht die geringsten, zu sichern gewußt. Daß dies zum Besten des Staates selbst geschah, besagt ein schlagender Ausspruch von de Maistre: „Nie hat es eine glücklichere Idee gegeben, als die einer Vereinigung friedlicher Brüder, welche arbeiten, beten, studieren, schreiben, Almosen geben, die Erde bebauen, und — von der Staatsgewalt nichts verlangen . . . Heutzutage will jeder, dank dem System der allgemeinen Unabhängigkeit und dem unermeßlichen Hochmut, der sich aller Stände bemächtigt hat, den Degen führen, Richter, Schriftsteller, Staatsmann, Regent sein; man verliert sich im Strudel der Geschäfte, man seufzt unter der erdrückenden Last der Schreibereien, die halbe Welt ist angestellt, um die andere Hälfte zu regieren, ohne daß es ihr doch gelingen wollte[3]).“ — Diese Anschauungen liegen dem klassischen Werke des

[1]) Ansichten und Aussichten der deutschen Geschichte. 1814. — [2]) Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. 1873, S. 49. — [3]) Vom Papste III, 2. W. übersetzt von Liebe IV, S. 35 f.

Grafen Montalembert über die Mönche des Abendlandes[1]) zugrunde, welcher zur Erforschung des Mönchstums nicht auf historische Urkunden allein angewiesen war, sondern dessen Neuerblühen in der Benediktinerabtei Solesmes mit erlebte, dessen großer Abt, Dom Guéranger, der Erneuerer des gregorianischen Gesanges, ihm befreundet war.

Dem Idealismus des Mönchstums hat der Kirchenhistoriker Stamminger feinfühlend in einem schönen Gleichnisse Ausdruck gegeben: „Man preist den Wald wegen seiner Schönheit und liebt ihn wegen seines Nutzens; was nun dieser im Haushalte der Natur ist, das ist das Kloster im Reiche Gottes. Wenn du von der staubigen Heerstraße abbiegst, um unter die grünen Hallen eines dieser lebendigen Dome zu treten, dann nimmt dich ein eigener Zauber gefangen; der erquickende Schatten, den das Laubdach über dich breitet, erfrischt die Kräfte, und die einsame Stille, nur unterbrochen durch das Murmeln der Quelle, das Rauschen der Wipfel und das Lied der gefiederten Sänger, gibt den Geist sich selbst zurück. Wo ist der Mensch, welcher, wenn er von dem lauten Markte durch eine offene Klosterpforte schreitet, nicht in ähnlicher Weise ergriffen wird? Beide, der Wald und das Kloster, erheben aber nicht nur, sondern ernähren auch: jener ist gleichsam der natürliche Wasserbehälter seiner Gegend, welcher die Feuchtigkeit anzieht, sammelt und auf mannigfache Weise verteilt, dieses ist ganz das gleiche für die sittliche Welt. Das Heil der Gesellschaft kommt von jenen unbekannten Händen, welche vereint in der Einsamkeit beten und im Verborgenen Almosen austeilen; hier fließen die Seufzer und die Liebe vieler Herzen in einen Strom zusammen, der die Wellen fürbittender Verwendung und teilnehmenden Erbarmens überall hinträgt, wo man danach dürstet . . . Die Fluren und die Dörfer und die Städte, die hineingebaut sind, verändern der Gegend Aussehen, der Wald ist ihnen gegenüber etwas bleibendes; es kommen wohl andere Bäume, aber es ist immer derselbe Wald;

[1]) Les Moines d'Occident. Paris I—III, 1860; IV und V folgten; VI und VII wurden aus dem Nachlasse herausgegeben.

so drängt auch die Welt mit unruhiger Hast immer weiter, nimmt immer neue Formen an, aber jene Mönche und Nonnen bleiben unbeweglich betend in ihrer Verborgenheit; es folgen sich Geschlechter auf Geschlechter, aber über alle ergießt sich der Strom des Segens, der im stillen Kloster seinen Anfang nimmt. Die Menschen trinken aus ihm, aber sie denken nicht an den Ort, von dem seine Quelle entspringt, und wenn, so geschieht es nur, um ihn — anzuklagen. Man fragt, warum an Stelle dieser unfruchtbaren Baumriesen kein Ährenfeld oder Weingarten sei, und vergißt, daß hier nur darum keines von diesen ist, damit jene, welche daneben liegen, gedeihen können. Man redet und schreibt von einem „heiligen Müßiggange des Klosters" und bedenkt nicht, daß das Gebet die erhabenste Arbeit der Seele ist, von der jede andere erst ihr Gedeihen erwartet. Ja noch weiter ist man gegangen; sie haben die Wälder gefällt und die Klöster aufgehoben, und siehe, die Höhen, die man abgeholzt, geben keinen Schatten und lassen keine Quelle mehr fließen, und mit den Häusern des Gebets hat man auch der Armut „die Gabenpforte" verschlossen, welchen Namen die Türe trug, durch die man in Clairvaux die Fremdlinge einließ und den Dürftigen das Almosen reichte, welchen aber auch das Tor jedes anderen Klosters führen dürfte[1])."

6. Auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters wies das in den Teilgebieten des Wissens erwachte historische Interesse von verschiedenen Seiten zugleich hin. Das Vorurteil, daß die Wissenschaften im Mittelalter verloren gegangen und erst durch die Renaissance wiedererweckt worden seien, entband nicht von der Untersuchung, wohin sie denn damals gekommen und ob nicht doch in der langen Pause des Geisteslebens Spuren davon zurückgeblieben sein möchten. Der Aufruf Goethes zur geschichtlichen Besinnung: „Wer nicht von dreitausend Jahren — Sich weiß Rechenschaft zu geben — Bleib' im Dunkeln un-

---

[1]) Franconia sancta, Würzburg 1881; abgedruckt in den „St. Benedictsstimmen", herausgegeben von der Abtei Emaus in Prag, XIX. Jahrgang, 1895, S. 366 f.

erfahren — Mag von Tag zu Tage leben"[1])! — schloß ja die dunkeln Jahrhunderte, in denen angeblich dem Wissen die Quelle der Erfahrung versiegt war, mit ein und schob sogar das erfahrungslose Dunkel der ungeschichtlichen Denkweise der Neuzeit zu. Ja Savigny fand im Mittelalter selbst, und zwar in dessen Rechtswissenschaft, die Erscheinung einer Wiedergeburt, welche das Interesse in höchstem Grade in Anspruch nehme. „Nichts ist anziehender in aller Geschichte als die Zeiten, in welchen die Kräfte und Anlagen verschiedener Nationen zu neuen lebendigen Bildungen zusammenwachsen; solche Zeiten der Wiedergeburt sind das Ursprünglichste in der urkundlichen Geschichte, da die erste Bildung der Völker über dieselbe hinausreicht . . . Eine schaffende Zeit solcher Art aber ist auch das Mittelalter, für uns doppelt wichtig und anziehend, weil die Erkenntnis unserer eigenen Zustände nur aus diesem Boden erwachsen kann[2])."

Dieser schaffenden Zeit fehlten aber auch nicht die zeitgenössischen Geschichtsschreiber; man lernte sie schätzen, als man ernstlicher in die Vergangenheit einzudringen unternahm. Man belächelte es nicht mehr, wenn die Chronisten einer Stadt mit der Geschichte von der Weltschöpfung und dem Sündenfall anhoben; spricht sich doch in dieser Anlehnung des Hier und Jetzt an die ersten Menschenerinnerungen ein pietätvoller Geschichtssinn aus. Den Verfasser der Kölner Chronik, die, erschienen 1499, in dieser Weise angelegt ist, konnte Niebuhr „den hellsten und wahrhaftesten Herzen beizählen"[3]). Von dem schweizer Geschichtsschreiber Tschudi, der, dem 16. Jahrhundert angehörig, noch ganz im Mittelalter wurzelt, sagt Goethe, sein Buch reiche aus, um daran einen Menschen zu bilden. — An einem Otto von Freising, † 1158, können wir sehen, wie die religiöse Grundanschauung sich mit dem empirischen und dem spekulativen Interesse harmonisch verband. Er schreibt, wie er sagt: non curiositatis causa, sed ad ostendendas caducarum rerum

---

[1]) W. V, S. 110. — [2]) Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, I, Vorrede. — [3]) J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes I[1], S. 245.

calamitates [1]); aber das Vergängliche behandelt er darum keineswegs geringschätzig; womöglich auf Autopsie gestützt, nach Weise der Alten, soll der Geschichtsschreiber den Tatsachen genugzutun streben: Antiquorum mos fuisse traditur, ut illi qui res ipsas prout gestae fuerunt, sensibus perceperant, earundem scriptores existerent [2]). Auch das Prinzip historischer Kritik spricht er aus, wenn er vom Geschichtsschreiber sagt: Hac illacque ad inquisitionem veritatis circumfertur [3]). Als Bischof von Freising hatte er Einblick in die kirchlichen, als Enkel Heinrichs IV. und Vertrauensmann Friedrichs I. in die politischen Verhältnisse, eine Doppelstellung, wie sie nur im Mittelalter möglich war, und die er mit vollem Verständnisse für seine Werke ausnutzte. Seine Vorbildung hatte er von Abälard und Gilbert in Paris erhalten; er schätzte die Philosophie, weil sie per visibilia ad invisibilia vordringt [4]); als einer der ersten bürgerte er das aristotelische Studium in Deutschland ein [5]) über die Philosopheme seiner Lehrer danken wir ihm schätzbare Nachrichten; „es läßt sich aus seinen Schriften etwas zusammenlesen, was man eine Geschichte der Philosophie nennen kann“ [6]).

Der Naturlehre des Mittelalters, welche die Neuerer als läppische Spielerei mit leeren Begriffen verschrieen hatten, sprach der große Chemiker Justus Liebig gerade den Charakter empirischer Forschung zu. Er erklärt: „Die Alchemie ist niemals etwas anderes als die Chemie gewesen; ihre beständige Verwechselung mit der Goldmacherei des 16. und 17. Jahrhunderts ist die größte Ungerechtigkeit; unter den Alchemisten befand sich stets ein Kern echter Naturforscher“ [7]). Sie lösten die Aufgabe der ersten Periode der Chemie, die Eigenschaften der Körper zu beobachten und festzustellen [8]). „Ein der Wissenschaft Unkundiger, der sich die Mühe gibt, eine einzige Seite eines Handbuches der Chemie durchzulesen, muß

---

[1]) L. Huber, O. S. B. Otto von Freising; sein Charakter, seine Weltanschauung und sein Verhältnis zu seiner Zeit und seinen Zeitgenossen als ihr Geschichtsschreiber, aus ihm selber dargestellt, München 1847, S. 77. — [2]) Das. S. 79. — [3]) Das. S. 92. — [4]) Das. S. 133. — [5]) Das. S. 136. — [6]) Das. S. 139. — [7]) Chemische Briefe. Brief III. In der Ausgabe von 1865, S. 37. — [8]) Das. S. 42.

in Erstaunen versetzt werden von der Masse der einzelnen Tatsachen, welche darauf verzeichnet sind; ein jedes Wort beinahe in einem solchen Werke drückt eine Erfahrung, eine Erscheinung aus; alle diese Erfahrungen boten sich dem Beobachter nicht von selbst dar, sie mußten mühsam aufgesucht und errungen werden . . . Es ist unmöglich, sich eine richtige Vorstellung von den Schwierigkeiten zu machen, welche die Alchemisten in ihren Arbeiten zu überwinden hatten"[1]). Hätte Liebig in die Zusammenhänge der mittelalterlichen Wissenschaft Einblick gehabt, so hätte er auch erkannt, daß dieser Realismus mit der Grundanschauung zusammenhängt[2]). Übrigens verkennt er keineswegs die Größe der diesem Suchen und Mühen zugrunde liegenden Ideen: „Die Welt war ein großes Ganze, ein Organismus, dessen Glieder in ununterbrochener Wechselwirkung standen: Nach der Erde hin strahlen von allen Enden des Himmels die schöpferischen Kräfte und bestimmen das Irdische (Roger Baco)"[3]). Als einen Organismus bezeichnet Liebig, ganz im Geiste jener Forscher und wie angeweht von ihrem Idealismus, die Wissenschaft selbst, deren Reifeperiode er in ihren Anfängen vorgedacht sieht: „Wir wissen jetzt, daß alle besonderen Zwecke der Alchemisten der Erreichung eines höheren Zweckes dienten; der Weg, der dazu führte, war offenbar der beste. Um einen Palast zu bauen, sind viele Steine nötig, welche gebrochen, und viele Bäume, welche gefällt und behauen werden müssen; der Plan kommt von oben, nur der Baumeister kennt ihn[4])."

Der Vielseitigkeit eines Roger Baco und Albert des Großen wurde Alexander von Humboldt gerecht in der gelehrten und geistvollen „Geschichte der physischen Weltanschauung", welche den zweiten Band seines Kosmos bildet, wo er auch über die Naturanschauung des Mittelalters verständnisvoll spricht. Auf den enzyklopädischen Zug, der seit dem 13. Jahrhundert in den Studien platzgreift, hat Johann Georg Schlosser, der Verehrer

---

[1]) Chemische Briefe. Brief III. In der Ausgabe von 1865, S. 37. — [2]) Bd. II, §. 72, 6. — [3]) Chemische Briefe, S. 28. — [4]) Das. S. 38.

Platons und ein Gegner Kants[1]), in der Einleitung zu der Übersetzung des Hand- und Lehrbuches von Vincent von Beauvais 1819 hingewiesen. Albert wie Vincent waren Dominikaner, und es hing mit ihrem Berufe, als Prediger zu wirken, zusammen, daß sie eine vielseitige Bildung suchten[2]). Humbertus de Romanis, der fünfte General des Ordens, schrieb in diesem Sinne: De eruditione Praedicatorum[3]). Vor Zersplitterung waren diese Bestrebungen bewahrt, da ihnen der princeps Scholasticorum, den der Orden zu den Seinen zählte, ein System der christlichen Wissenschaft zur Grundlage gegeben hatte[4]). Der Vergleich dieser philosophisch fundierten Polymathie mit der unserer Tage entlockt einem neueren Rechtslehrer den Ausruf: „Es fehlt uns ein Werk, welches das Ganze der Wissenschaft unserer Zeit im Lichte des Christentums darstellt, wie die Summa theologica des Thomas[5])."

Auf dieser Grundlage fußte aber nicht bloß die Schule, sondern auch die Dichtung; Dantes „Göttliche Komödie" ist eine poetische Summa, die das Wissen ihrer Zeit, von der Theologie und Philosophie bis zu den Schulwissenschaften hinab, zusammenfaßt. Das Studium Dantes, für dessen tiefere Auffassung Ozanam die Bahn brach[6]), wurde für manche die Brücke zum Geistesleben des Mittelalters.

7. Einen anderen Zugang zur Philosophie des Mittelalters fand man in der deutschen Mystik desselben, deren Wiederbelebung von den Romantikern ausging. Der dabei leitenden Grundstimmung gibt Uhland in dem Gedichte: Die verlorene Kirche, Ausdruck: „Aus der Verderbnis dieser Zeit hatt' ich zu Gott mich hingesehnet"; der Dichter, dem geheimnisvollen Läuten aus dem Walde her folgend, findet den Pfad, „der einst von Wallern voll, nun weiß ihn keiner mehr zu finden"; ihn beschreitend, gelangt er in den hohen Dom

---

[1]) Oben §. 110, 7. — [2]) O. Lorenz, Deutsche Geschichtsquellen im Mittelalter, 1886, I, S. 9. — [3]) Vgl. C. Douais, Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des frères Prêcheurs au XIII. et XIV[iéme] siècle, Paris 1884. — [4]) Bd. II, § 74. — [5]) Stahl, Philosophie des Rechts, II[3], Vorr., vgl. oben §. 114, 5. — [6]) Oben S. 865.

in Waldeseinsamkeit, dessen „Fenster glühten dunkelklar mit aller Märtyrern frommen Bildern“; er sieht, „wundersam erhellt, das Bild zum Leben sich erweitern“, und die in der Kuppel gemalte Glorie in die des offenen Himmels übergehen. — Hatte sich noch Goethe mit der weichlichen Mystik des Pietismus begnügt, so vertrug man jetzt kräftigere Nahrung: Meister Eckhart, Tauler, Susa, Ruysbroek, der doctor ecstaticus, traten in den Gesichtskreis.

Der protestantische Kirchenhistoriker K. R. Hagenbach sagt über die Mystiker von St. Viktor: „Die, welche gewohnt sind, in dem Mittelalter eitel Barbarei und Verdumpfung der Geister zu sehen, mögen wohl einige Augenblicke stille stehen vor solchen Gestalten und sich fragen, ob denn die Weisheit unserer Zeit, wo es sich noch immer um dieselben Fragen, noch immer um die Feststellung der Begriffe von Glauben und Wissen handelt, so gar weit über jene hinaus sei? Wenn in den Dingen des materiellen und sozialen Lebens, in allem, was die Erkenntnis und Bearbeitung der äußeren, uns umgebenden Natur betrifft, ein ungeheuerer Fortschritt nicht geleugnet werden kann, so werden die, welche über die ewigen Wahrheiten Aufschluß suchen, gewiß auch in unserer Zeit sich nicht verlassen sehen, gleich als ob diese, wie man ihr oft vorwirft, in Materialismus versunken und keinem höheren Gedanken zugänglich wäre: aber gewiß ist, daß eben die, welche zu unserer Zeit eine Antwort haben auf die Fragen nach den göttlichen und ewigen Dingen, sich immer und immer wieder gewiesen sehen an das, was die Männer der Vorzeit erforscht, erfahren, erlebt, erbetet haben. Gewiß ist, daß wir oft auf eine überraschende Weise das schon im 11. und 12. Jahrhundert einfach, schön und klar und gründlich ausgesprochen finden, was die Weisheit unserer Zeit erst wieder erobern und gleichsam aus dem Schutt ihrer eigenen Trümmer wieder hervorrufen zu müssen glaubt [1].“

Der Philosoph und Naturforscher Franz Baader sieht in

[1] Vorlesungen über die Kirchengeschichte des Mittelalters 1860/61, I, S. 331, entnommen aus P. Gabriel Meier „Ausgewählte Schriften aus Columban rc.“. Freiburg i. Br., Herder, 1890.

Eckhart „den erleuchtetsten Theologen des Mittelalters" und findet in ihm eine Brücke zu Thomas von Aquino, indem er erkennt, daß in der klassischen Scholastik die Synthese von Mystik und Realismus vorliegt. Seine **Fermenta cognitionis** 1822 f. enthalten manche Gedanken, die der Reflex der mystischen Weisheit sind und in diese tiefer einzudringen antreiben. Dem Grundgedanken des scholastischen Realismus, daß die Erkenntnis vom Sinnlichen durch den tätigen Verstand zum Übersinnlichen und zur Schwelle des Spirituellen vordringt, gibt Baader die originelle Fassung: „Nicht durch Abkehren vom Sinnlichen gelangst du zum Übersinnlichen, sondern durch ein Durchdringen und Aufheben des ersteren hört es auf, dir etwas zu sein, weil du es hiermit entkräftest und mit dieser dem Sinnlichen ausgezogenen Siegesbeute dich über dasselbe frei erhebst; Durchschauen als Aufheben des Anschauens ist Begreifen. Nun ist es aber Lehre der Schrift, daß es für den Menschen ein Anschauen gibt, das er nicht durchschauen kann: Gott wohnt in einem undurchschaubaren Lichte[1])." — Baader wurde wegen der rückläufigen Tendenz seines Philosophierens angegriffen; als 1827 seine „Vorlesungen über religiöse Philosophie"[2]) erschienen waren, sprach Troxler von der darin enthaltenen Lehre als einer „großartig gespensterhaften Gestalt der Philosophie, die sich aus des vergötterten Mittelalters Abgrund erhoben habe, und einem reflektierten Zurücksinken in hierarchisch-orthodoxen Mystizismus, der der Religion und dem Christentume Vernunfteinsicht und Willensfreiheit abschlachten zu müssen glaube"[3]). Der Vorwurf ist nur zu wenig begründet, da Baader von der Hierarchie ganz verkehrte Vorstellungen hatte, und seine Theosophie auch aus trüben, beirrenden Quellen geschöpft ist, wie er denn die Gnosis eines Jakob Boehme nicht minder hochstellt, als die Lehren der alten deutschen Mystiker.

Die hegelsche, auch von Schleiermacher vertretene Ansicht, daß jede Philosophie zuhöchst Ausdruck ihrer Zeit sei und aus dieser ver-

---

[1]) Fermenta cognitionis, Heft I, 23 Anm. Sämtliche W. herausgeg. von Franz Hoffmann, 1851 f., II, S. 182. — [2]) Werke II, S. 151—320. — [3]) Das. S. 310 Anm.

standen werden müsse, kam der Würdigung der Scholastik insofern zustatten, als man sie nach ihrem **Zusammenhange** mit dem **Leben** des Mittelalters zu verstehen suchte und fand, daß sie ein ganz angemessener Ausdruck desselben gewesen. Man kam so über die Geschmacklosigkeit hinaus, dem Mittelalter vorzuschreiben, wie es hätte philosophieren sollen, und dasselbe — um einen Ausdruck von O. Lorenz zu gebrauchen — nachträglich unter Kuratel zu stellen. Ein Philosoph der Gegenwart räumt ein, daß die Scholastik „ein wunderbar in sich geschlossenes Gedankensystem gewesen, von welchem nur derjenige gering denken kann, der die Feindschaft gegen dasselbe noch nicht überwunden und zur geschichtlichen Objektivität geläutert hat", und bemerkt weiter: „Ist die imposante Gotik der mittelalterlichen Theologie nicht mehr nach unserem Geschmack, so hindert uns niemand daran, anders zu bauen, aber man soll uns nicht einreden wollen, der wahre, jetzt erst entdeckte Sinn der alten Dome sei eigentlich der, Kartenhäuser zu sein [1])."

Das Gleichnis von den Domen wendete schon **Heinrich Ritter** an, welcher im Sinne Schleiermachers die Geschichte der Philosophie bearbeitete und der mittelalterlichen Mystik in dem Grade gerecht wurde, daß er sie höher stellte als die Theosophie der Renaissance [2]). Er bemerkt über die scholastische Philosophie: „Noch ragen die Dome, welche unsere Vorfahren bauten, über unsere Häupter empor und legen uns die bedenkliche Frage vor, ob wir mit allen unseren bei weitem größeren Mitteln etwas leisten können, was an Kunstsinn, an Eigentümlichkeit der Erfindung und Gleichmäßigkeit der Durchführung ihnen gleich käme. Diesen Domen könnte ich die scholastischen Systeme vergleichen. Sie sind nach einem kühnen Plane entworfen, sorgfältig mit emsigem Fleiße im einzelnen ausgearbeitet; über den scharfsinnigen Unterscheidungen, in welche sie sich werfen, verlieren sie doch die Wirkungen des Ganzen nicht außer Augen. Daß sie von einem reinen, vielseitig gebildeten Geschmack zeugen, den wir

---

[1]) E. von Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft, 2. Aufl., 1875, S. 75 u. 77. — [2]) Seine Äußerung darüber oben §. 87, 4 a. E.

uns aneignen dürften, sage ich nicht, von den Einseitigkeiten, welche aus dem Streite der mittelalterlichen Bildungselemente hervorgehen mußten, haben sie sich nicht freimachen können, aber sie zeugen von einem großartigen Verstande, an dessen Erforschung, an dessen Beispiel wir uns bilden können" [1]). — In das Innerste der Verwandtschaft zwischen dem Bauen und dem Denken des Mittelalters wird damit freilich noch nicht eingedrungen. Es ist dies aber der lebendige Glaube an das Innewohnen Gottes in der Endlichkeit. Der Gedanke der Gegenwart des Heilandes im Gotteshause gab diesem die gewaltigen Dimensionen und die durchgeistigte Gestalt, jener Glaube, der sich in den Versen ausspricht: Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas. Der Sänger dieses Hymnus ist derselbe heilige Thomas, dessen Sinnen, Forschen und Schauen von dem Gedanken bewegt wird, die Sinnenwelt durchsichtig zu machen auf ihr gedankliches Innere hin und dieses wieder nach der darin waltenden Gotteskraft zu erkennen. Das sichtbar-unsichtbare Göttliche in Geist und Herz gefaßt, erhob das Bethaus zum Münster, das philosophische Lehrbuch zur Summa.

8. Bei den Franzosen wurde das erwachte historische Interesse für das Geistesleben des Mittelalters durch ein patriotisches Motiv verstärkt; man sagte sich, daß Paris damals der Vorort der Wissenschaft gewesen, und die „bedenkliche Frage" stellte sich ein, ob nicht das Frankreich des 13. Jahrhunderts im Grunde ruhmreicher war als das des 18. Maria Xavier Rousselot [2]) weist den Vorwurf der Unfruchtbarkeit der Scholastik ab; er erkennt die Bedeutung der Debatten über die Universalien [3]) und würdigt einigermaßen die thomistische Erkenntnislehre [4]); er betont, daß Platon die Scholastik ebenfalls mitbestimmt habe und rügt die Ungerechtigkeit, daß man dasselbe an Platon bewundere, was man an Thomas ausstelle [5]). Den rechten Maßstab zur Beurteilung der Scholastik müßte nach

[1]) Geschichte der Philos. VII, S. 274. — [2]) Études sur la philosophie dans le moyen-âge, III. vol. Paris 1840—1842. — [3]) Ib. I, p. 146 sq. [4]) II, p. 240 sq. — [5]) III, p. 381.

seiner Ansicht die philosophie elle-même abgeben, allein wer könne sagen, wo diese zu suchen ist [1])? — Durch Detailforschung wertvoll, aber von falschen Anschauungen geleitet, sind die Arbeiten von B. Hauréau [2]). Bei ihm wie bei Ch. Rémusat, J. Barthélémy-St. Hilaire usw. besteht die Meinung, die Scholastik sei lediglich die Vorschule der modernen Spekulation gewesen, ihre logische Disziplin habe die exakten Methoden der modernen Naturforschung, ihr Streben nach rationaler Erkenntnis den Rationalismus vorbereitet, beides schiefe Auffassungen, weil dabei verkannt wird, daß die Modernen über der mathematischen Exaktheit die ontologische verloren, und daß der Rationalismus nur an der entarteten nominalistischen Scholastik einen Vorgänger hat.

Etwas tiefer dringt A. Ch. Jourdain, verdient um die Geschichte des Aristotelismus [3]) und seinen Versuch einer Darstellung der Philosophie des hl. Thomas [4]). Ventura, der seine Darstellungen vielfach berichtigt [5]), nennt ihn einen Semirationalisten, aber écrivain consciencieux autant que chrétien sincère [6]). Jourdain, dessen Werk durch eine 1856 gestellte Frage der Pariser Akademie ins Leben gerufen und von dieser gekrönt wurde, erkennt die Weltstellung des Thomismus, als in welchem sich die vorangegangene Philosophie zusammenfaßt und Impulse für die folgende liegen; er bemerkt, man könnte ein Buch schreiben: Leibniz, disciple de St. Thomas; und: der Pantheismus könne noch heute durch keine besseren Gründe widerlegt und die Persönlichkeit der Seele nicht schlagender verteidigt werden, als dies Thomas getan. Selbst die scholastische Methode erkennt Jourdain als für ihre Zeit notwendig an, wenngleich sie heute unverwendbar sei; um in der Verwirrung, welche der averroistische Pantheismus und Indifferentismus geschaffen, wahr und falsch zu unterscheiden, den Irrtum in seiner schillernden Form

---

[1]) III, p. 358 sq. — [2]) Histoire de la philosophie scholastique, III. vol. Paris 1872—80. — [3]) Récherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, Paris 1819 et 1834, deutsch von Stahr 1831. — [4]) La philosophie de St. Thomas d'Aquin, II. vol. Paris 1858. [5]) Oben §. 118, 5. — [6]) Phil. chrét. I, p. 115.

zu entdecken und in seine Schlupfwinkel zu verfolgen, bedurfte es einer strengen Methode, welche, wie die mathematische in ihrer Weise, den sicheren Gang der Wahrheit garantiert; ohne eine solche wäre die Konfusion der Ansichten kontinuierlich geworden, bei der Dunkelheit der Begriffe und Unbestimmtheit der Terminologie hätten sich die Irrtümer nie verloren; alles wäre unsicher und schwankend geblieben, die Geister wie die Charaktere[1]). — Treffend bemerkt dazu Melchior Schneid: „Wenn aus den angegebenen Gründen diese Methode im Mittelalter notwendig war, dann ist sie es heute noch viel mehr, denn die Verwirrung und Unsicherheit auf dem wissenschaftlichen Gebiete ist gegenwärtig viel größer als damals; oder kann man sich eine größere Verwirrung, Unklarheit und Verschwommenheit der Begriffe denken, als sie unsere deutsche Philosophie erzeugt hat[2])?"

Die scholastische Methode mußte als bedingt durch die des Aristoteles erkannt werden und mit dessen besserer Würdigung günstiger beurteilt werden. Trendelenburg, der im allgemeinen den Aristotelismus des Mittelalters vernachlässigt[3]), macht doch die treffende Bemerkung: „Es könnte eine solche scholastische Palästra des Syllogismus unserer heutigen Philosophie nicht schaden. Wiewohl sie vornehm meint, darüber hinaus zu sein, würde sie sich mancher ihrer Schlüsse schämen, wenn diese, in die nackte Form des Syllogismus gefaßt, ihre verkleidete Schwäche eingestehen müßten[4])."

Es ist bezeichnend, daß in Fachwissenschaften, wo scharfumrissene Begriffe unumgänglich nötig sind, weil in der Verworrenheit geradezu Gefahren liegen, die scholastischen Bestimmungen vielfach günstige Aufnahme fanden: Ihering erklärte, in Thomas Gesellschaftslehre alles zu finden, was er gesucht habe[5]). Ein anderer protestantischer Sozialforscher, Heinrich Contzen, hat für die Scholastik Worte

---

[1]) Phil. de St. Thomas II, p. 306 sq. — [2]) Die Philosophie des hl. Th. v. A. und ihre Bedeutung für die Gegenwart, Würzburg 1881, S. 78, vgl. einschlägige Urteile, oben §. 94, 5 g. E. und 95, 5 g. E. — [3]) Oben §. 112, 6. — [4]) Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik, 2. Aufl., S. 70. — [5]) Oben §. 114, 6.

der höchsten Anerkennung: „Möchten wir stets dankbar der Gaben gedenken, welche uns das Mittelalter durch eine Reihe von Männern gewährt hat, deren Riesengeist oft ein Gefühl der Wehmut in uns erweckt, ein Gefühl, welches Geibel so schön mit den Worten ausdrückt:

Die groß geschaut und groß gebaut,
Sie schlummern in den Särgen;
Auf ihren Gräbern kriechen wir,
Als ein Geschlecht von Zwergen.

Als eine erfreuliche, nicht genug zu würdigende Erscheinung begrüßen wir das Bestreben mehrerer Forscher unserer Zeit, die Philosophie des Mittelalters in ihrer wahren Bedeutung darzustellen, die unterbrochene Kontinuität der wissenschaftlichen Bewegung wieder anzuknüpfen; das Mittelalter kommt wieder zu Ehren, nehmen wir davon Akt und freuen wir uns darüber[1])."

[1]) Zur Würdigung des Mittelalters mit bes. Beziehung auf die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, Kassel 1870, S. 27.

## §. 120.

### Die Erschließung des scholastischen Realismus.

1. Das für mittelalterliches Wesen neuerwachte Interesse ließ in das Verständnis der scholastischen Philosophie doch nur unvollkommen eindringen; bei ihrer Verschränkung mit der Theologie konnte nur seitens dieser die eigentliche Erschließung der dort verborgenen Schätze erfolgen. Es bedurfte ihrer, wie es im 15. und 16. Jahrhunderte der Philologie bedurfte, um den Vollgehalt der antiken Spekulation zur Wirkung zu bringen, und in beiden Fällen waren die Lehrtraditionen niemals abgebrochen worden: die byzantinischen Gelehrten bilden die Brücke zwischen den antiken Platonikern und Aristotelikern und denen der Renaissance, und der theologische Lehrbetrieb, zumal der der geistlichen Orden, erhielt die scholastischen Studien aufrecht, als Descartes, Wolff und Kant die Köpfe erfüllten. Besonders war es das Ansehen der thomistischen Theologie, welches die mit ihr verwachsene Philosophie nicht aus dem Gesichtskreise treten ließ, ja Antriebe gab, ihre Haltbarkeit an den wechselnden Systemen der Zeitphilosophie zu erproben.

Die Dominikaner Guerinois und Syri erhielten die thomistische Ontologie gegen die Cartesianer aufrecht [1]; der Jesuit des Bosses machte sie Leibniz gegenüber geltend und bestimmte ihn zu einer Annäherung an dieselbe [2]; der Thomismus bildete ein Element der Verständigung für die französische Philosophie des 17. Jahrhunderts [3]) und war ein Haltpunkt für die Theologen

[1]) Bd. II, §. 79, 4. — [2]) Das. 5 u. oben §. 95, 1, S. 258. — [3]) Bd. II, §. 79, S. 599.

der Amortschen Richtung [1]). Es fehlte nicht an Einspruch der Thomisten gegen die Verirrungen Spinozas und der Aufklärungsphilosophie. Der Dominikaner Antonio Valsecchi, Professor in Padua, legt seiner Religionsphilosophie die thomistischen Anschauungen zugrunde, macht aber auch von den Ergebnissen der historischen Religionsbetrachtung der Renaissance Gebrauch und gewinnt damit die Basis für die Kritik der Verirrungen auf dem Glaubensgebiete, die er aus den fontes impietatis: cordis corruptio und rationis perturbatio ableitet [2]). Den Naturrechtslehrern des 18. Jahrhunderts stellte der Jesuit Ignaz Schwarz eine Darstellung des Natur- und Völkerrechts im Geiste der großen Scholastiker entgegen [3]), „um zu zeigen, wie die christliche Gesellschaftsordnung einerseits in den natürlichen Prinzipien der sittlichen Menschengemeinschaft begründet sei und andererseits die natürliche Ordnung dieser Gemeinschaft in den positiven Einrichtungen der christlichen Ordnung sich ergänze und vollende" [4]). Insbesondere wird der Widersinn dargelegt, der darin besteht, „aus naturrechtlichen Prinzipien eine Angehörigkeit der auf einen übernatürlichen Zweck geordneten geistlichen Gewalt an den auf dem Boden der natürlichen Ordnung stehenden Staat deduzieren zu wollen" [5]). An Schwarz schließt sich der Benediktiner Anselm Desing an [6]). Das Realprinzip des Rechts ist ihm der göttliche Wille, die oberste Regel die Gottes- und Menschenliebe, die inneren „Indikativprinzipien" sind die im Geiste liegenden Ideen des Wahren, Guten und der Ordnung, der sensus communis, und der individuelle

---

[1]) Oben §. 91, 7. — [2]) Fundamenta religionis et fontis impietatis, 3 vol. 4°. Venet. 1767; die italienische Ausgabe erschien 1765 und erhielt als Fortsetzung: La religione vincitrice, Padua 1776 Über seine Polemik gegen Spinoza vgl. Werner, Der hl. Thomas, III, S. 644 f. — [3]) Institutiones juris universalis, naturae et gentium ad normam Moralistarum nostri temporis maxime Protestantium: H. Grotii, Pufendorfii, Thomasii, Vitriarii, Heineccii aliorumque ex recentissimis adornatae et ad crisin revocatis eorum principiis cet. Aug. Vind. 1743 fol. — [4]) K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie 1866, S. 149. — [5]) Das. S. 151 und Werners Buch über Franz Suarez, II, S. 260 f. — [6]) Juris naturae larva detracta, Monac. 1753 fol.

Rechtssinn; die äußeren dagegen die Erfahrungen des Lebens, die Gesetze der Kirche und des Staates und die Autoritäten der Wissenschaft[1]). Was man als Diktat der Natur oder der Vernunft betrachte, ist häufig nur ein jus civile ornatum aliquot spoliis ethicae ac theologiae moralis; dem gangbaren Naturrecht, das nur ex sola ratione zu deduzieren vorgibt, müsse die Larve abgerissen werden.

Desing gehörte zu den Zierden der salzburger Benediktineruniversität, welche im 18. Jahrhundert eine Pflegstätte des Thomismus war. L. Babenstubers thomistischer Kursus erhielt den Namen philosophia Salisburgensis[2]); die beiden Rentz, Alfons Wenzel, Thomas Schmitz u. a. arbeiteten geschätzte Lehrbücher aus[3]). Noch tiefer in die Alpen zog sich die alte theologische Schule in den neunziger Jahren zurück; die tiroler Minoriten Herculan Oberrauch und Philibert Gruber belebten die Philosophie der Vorzeit in der trüben Gegenwart von neuem. Der erstgenannte stellt die Moral wieder auf die Basis strenger Objektivität und weist sie an, von Gott als Grund und Ziel der Dinge auszugehen, da in der ratio aeterna das Fundamentalgesetz des kreatürlichen Lebens liege[4]). Gruber bearbeitete die theoretische Philosophie im augustinisch-thomistischen Geiste, nicht ohne einen bei den Vorgängen noch nicht hervortretenden mystischen Zug[5]). In seine Fußtapfen trat der tiroler Cisterzienser Caspar Lechleitner, welcher das Gesamtgebiet der Philosophie behandelte[6]);

---

[1]) Werner, Geschichte usw. S. 154 f. In der Kritik des damaligen Naturrechts folgten Desing: Fredersdorf System des R. d. N. 1790, Seidenstücker, Juristische Fragmente 1802, insgesamt Vorläufer der historischen Rechtsschule. — [2]) Philosophia Thomistica Salisburgensis sive Cursus philosophicus sec. doctrinam D. Thomae Aqu. fol. Aug. Vind. 1706, IV tom. und 1724. — [3]) Über die ruhmvolle Tätigkeit dieser Universität vgl. Hist.-polit. Blätter LXXII. Die Benediktiner und ihre Universität Salzburg, S. 485 f. u. 581 f. und M. Sattler, O. S. B. Collectaneenblätter zur Geschichte der ehem. Ben. Un. Salzb. 1890. — [4]) Theologia moralis. Bamberg u. Nürnberg 1788—1797, 8 Tle. — [5]) Philosophie der Ältesten für denkende Philosophen der neuesten Zeiten, Nürnberg 1792—1798, 8 Tle. — [6]) Philosophia theoretica, part. IV, 1820—1829 u. Jus naturae 1829; der dritte Teil deutsch: Vom Ursprunge und letzten Zweck aller Dinge, Regensb. 1839, mit einem Vorworte von Josef Görres.

den Geist seines Unternehmens charakterisiert J. Görres mit den Worten: „Sein Gott ist der alte Gott, der Gott seiner Väter, und seine Weisheit ist die Summe der Weisheit von altersher, die der Alte der Tage selbst aus den Felsen, die er zu Brunnenkammern erwählt, herausgeschlagen. Ernsten Sinnes steht er an dem Strome, der, im Wort erquellend, aus so viel Wasseradern zusammengeflossen, und indem er trinkt, gießt er dankbar die ersten Tropfen aus, dem zur Libation, der die Gaben den Menschen zum Heile gegeben. Eine Weisheit aber, die sich selbst zum Strome macht, der, dem Wissensdurst des Geistes entquellend, wieder in ihn zurückfließt, um den unersättlichen zu löschen, würde ihm als das wirrste Traumbild eines bewußten Wahnsinns erscheinen, der, sich selbst annagend und verschlingend, durch sich selbst im eigenen Fleische Sättigung zu gewinnen unternehmen wollte [1])." Andere tiroler Mönche waren es, die den Heldenmut ihres vaterland- und freiheitsliebenden Stammes entfachten; sie sind Gesinnungsgenossen jener, welche „die Philosophie der Ältesten" erneuten; auch diese führten einen Freiheitskampf gegen die aus dem Westen eingeschleppten Irrtümer, indem sie an dem Erbe der Väter ihren Halt fanden.

2. Den Kontakt mit der Scholastik hatte trotz der Abgunst der Zeit auch die historische Theologie bewahrt. Auch das 18. Jahrhundert brachte Ausgaben der Werke des hl. Thomas, und die Dissertationes praeviae, mit denen Joh. Franciscus de Rubeis eine Reihe von Schriften desselben begleitet, in den Jahren 1745 bis 1758 verfaßt, bezeugen den pietätsvollen Fleiß der Dominikaner jener Zeit. Die Benediktiner Deutschlands traten damals in die Fußtapfen der französischen Maurinerkongregation; der gelehrte Bernhard Pez, eine Zierde der Abtei Melk in Niederösterreich, zog in seinem Thesaurus [2]) auch vergessene altscholastische Schriften ans

---

[1]) A. a. O., Vorw. S. IV. — [2]) Thesaurus novissimus anecdotorum seu veterum monumentorum, praecipue ecclesiasticorum, ex Germanis potissimum bibliothecis adornata collectio recentissima Aug. Vind. 1721, tom. VII, fol.; Bibliotheca ascetica antiquo-nova Ratisb. 1723. Tom. XII, 8°.

Licht, wie die von Alcuin, Gerbert, Alanus ab Insulis u. a.; desselben Gelehrten Werk über die Askese des Mittelalters gewährte auch in dessen Mystik Einblick. Marquard Herrgott in St. Blasien im Schwarzwald edierte eine Sammlung alter Autoren seines Ordens über das monastische Leben [1]). Der Fürstabt dieses Klosters, Martin Gerbert von Hornau, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, schrieb über die Geschichte der Kirchenmusik, wobei er reichlich Faksimilien mittelalterlicher Handschriften vorlegt [2]); durch seine Arbeiten über die allemannische Liturgie und die alten Glossarien [3]) ist er Vorläufer der Germanistik.

Die Gesichtspunkte der historischen Schule wandte zuerst A. Möhler auf den Begründer der korrekten Scholastik, den hl. Anselmus von Canterbury an. Seine zuerst 1827 und 1828 erschienenen Abhandlungen über denselben behandeln den Gegenstand kultur- und ideengeschichtlich [4]). F. A. Staudenmaier stellte die Spekulation Eriugenas dar, zwar nicht ohne dessen Irrtümer zu gering anzuschlagen, doch mit nachträglicher Restriktion des übertreibenden Lobes [5]).

Gegen die Unterschätzung der Scholastik polemisierte Fr. Jac. F. Clemens, Professor der Theologie in Münster i. W., in seiner vergleichenden Darstellung der Lehren des Cusaners und G. Brunos; er bemerkt treffend in der Vorrede: „Nichts steht dem Fortschritte feindseliger entgegen als der heillose Wahn, daß der philosophierende Geist, seinen tausendjährigen und in den christlichen Zeiten mit kurzen Unterbrechungen riesenhaften Anstrengungen zum Trotz, es bis heute oder bis vor ein paar Menschenaltern noch zu keiner

[1]) Vetus disciplina monastica. Paris 1726, 4°. — [2]) De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus. Lindov. 1774, 2 tom. 4°. — [3]) Glossaria theotisca medii aevi, unaque specimina cod. mscr. a sec. IX usque ad XIII, St. Blas. 1765, 8°. Monumenta veteris liturgiae Alemannicae, ib. 1777, 2 vol. 4° u. a. Ersteres Buch genannt bei H. Hurter, Nomenclator lit. theol. III², p. 489. — [4]) In der Tübinger Quartalschrift; abgedruckt in Möhlers Gesammelten Schriften I, S. 32—177. — [5]) Joh. Scatus Erigena, Bd. I, Frankf. a. M. 1834; vergl. St.s Philosophie des Christentums 1840, S. 590 f., oben §. 117, 6.

wahren und darum bleibenden Errungenschaft und namentlich zu keiner Einsicht in die wahren Prinzipien seines Denkens gebracht habe, ein Wahn, der ... nur zur Verkennung und Verachtung der Vergangenheit, zur Vernachlässigung des Studiums der Geschichte der Philosophie und zur eitelsten Selbstüberschätzung führen kann [1])." Derselbe Gelehrte erörterte in geschichtlicher Darstellung den Sinn des so oft mißdeuteten Satzes: Philosophia ancilla theologiae [2])?

An der Wurzel faßte die falschen Ansichten von der Scholastik der Jesuit Joseph Kleutgen in seiner Darstellung der „Theologie der Vorzeit", 5 Bde., 1853 bis 1874. Er trat dem auch bei katholischen Theologen eingerissenen, auf Unkenntnis beruhenden Irrtume entgegen, daß die Scholastik rationalistisch sei, da sie vielmehr das rationale mit dem Offenbarungselemente in vollen Einklang setze [3]); ebenso berichtigte er, bis auf Brucker zurückgreifend, die falsche Ansicht von einem Kampfe zwischen Scholastik und Mystik, da sich in Wahrheit beide Denkweisen in den großen Scholastikern vereinigen [4]). Auch die Scholastik des 16. Jahrhunderts stellt Kleutgen in das richtige Licht [5]) und widerlegt, auf die Anfänge der christlichen Spekulation zurückgreifend, die Meinung von der Ethnisierung derselben durch die alten Philosophen [6]). — Damit war erst die Bahn für die eingehenderen Darstellungen der mittelalterlichen Philosophie gebrochen. Albert Stöckl bearbeitete dieselbe im Anschluß an die Quellen, einbegriffen die Scholastik der Renaissance, aber noch ohne Nachweisung der tieferen Zusammenhänge [7]), in welchem Betracht seine Arbeit durch die geistvolle Übersicht des Gegenstandes, die P. Haffner in seinem philosophiegeschichtlichen Werke gibt, ergänzt wird [8]).

---

[1]) G. Bruno u. Nic. von Cusa 1847. Vorr. S. III. — [2]) De scholasticorum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam 1865. — [3]) A. a. O., III, S. 20—54. — [4]) Das. S. 55—76. — [5]) S. 77—138. — [6]) „Vom Gebrauche der sokratischen Philosophie in der christlichen Theologie", das. S. 139—214. — [7]) Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 3 Bde., Mainz 1863—1879. — [8]) Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881, S. 436—704.

Mit richtigem Takte machte Karl Werner die beiden großen Scholastiker: Thomas von Aquino und Franz Suarez zum Mittelpunkte seiner weitausgreifenden außerordentlich reichhaltigen Darstellungen [1]). Seine Gesichtspunkte charakterisieren die Schlußworte seiner Darstellung der Geschichte des Thomismus: „Niemand wird leugnen, daß wir an irdischer Welterfahrung, an Mitteln und Ergebnissen gelehrter Forschung reicher sind, als unsere Vorvordern gewesen; aber das Beste und Höchste, zu dessen geistiger Ergründung die zugewachsenen Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis sich verwenden lassen, sind und bleiben uns die von unseren Vätern ererbten heiligen Überzeugungen, in welche sich die Vergangenheit mit Geist und Gemüt tiefer versenkt hat, als die bei erweitertem Weltbewußtsein tausendfältig nach Außen zerstreute Jetztzeit. Die großen klassischen Systeme der Theologie sind Werke der vergangenen Jahrhunderte; an diese Systeme hat die Gegenwart wieder anzuknüpfen, um sowohl innerhalb der systematischen Theologie die Kontinuität der Entwickelung wieder herzustellen, als auch die theologischen Fundamente für eine tiefste Begründung alles weltlichen Erkennens und Wissens wiederzugewinnen. Daß daneben der im Sinne der Neuzeit angebahnten Spekulation Raum genug zu freier Selbstbewegung bleibe, braucht nicht erst gesagt zu werden, da wohl niemand die theologischen Fundamente der weltlichen Wissenschaften oder der Weltweisheit gemeinhin für deren unmittelbare Prinzipien ausgeben wollen wird. Somit fällt auch die Entwickelung des spekulativen Gedankens, trotz ihrer innigen Beziehung zur Theologie, außerhalb des Gebietes derselben, und es genügt, daß die gemeinhin geltenden Sätze der Theologie als Korrektiv und höchstes Regulativ der ihre konstitutiven Prinzipien in sich selber tragenden Philosophie anerkannt werden [2])." — In den letzten Worten wirkt die bei Werner

---

[1]) Der hl. Thomas von Aquino, 1858—1859 (Bd. I: Leben und Schriften d. hl. Th., Bd. II: Die Lehre d. hl. Th., Bd. III: Geschichte des Thomismus) u. Fr. Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde., 1861. — [2]) Der hl. Thomas III, S. 875.

nicht ganz überwundene Überschätzung der mit Descartes beginnenden Spekulation nach; es wird dabei verkannt, daß diese der christlichen Weisheitsidee, in welcher sich übernatürliche und natürliche Erkenntnis zusammenschließen, abgekehrt ist, somit die doctrina sacra als dazutretendes Korrektiv und Regulativ ansehen muß, welcher eine an jener Idee Anteil suchenden Spekulation von Haus aus konform ist, und mit der sie darum bei freier Selbstbewegung stete Fühlung bewahrt. Es wird nicht veranschlagt, daß der jahrhundertelange Mißbrauch dieser Selbstbewegung eine Vertiefung in die große Vergangenheit als Remedur verlangt, ohne welche der Spekulation die Kraft nicht anwachsen kann, um jener Idee wieder zuzustreben. Die Erschließung der Scholastik muß uns eine disciplina mentis vermitteln, dem Geiste ein Stahlbad gewähren, in dem er von dem erschlaffenden Einflusse des Willkürwesens erstarke, Anschauungen, die Werner ja nicht fremd sind, aber bei ihm noch nicht kraftvoll durchgeführt werden.

3. Bei den Häuptern der Scholastik ist das dialektische Element mit dem mystischen zur Einheit verknüpft; das spekulative Interesse läßt sie nie vergessen, daß im Glauben und im Gottesdienste Geheimnisse liegen, die kein Denken erschöpfen, sondern nur das Symbol andeuten kann; der hl. Thomas ist auch auf dem Gebiete der die Mysterien verherrlichenden Liturgie schöpferisch[1]. Es zeigt sich darin, wie lebendig die urchristliche Anschauung in der Gedankenbildung des Mittelalters fortwirkt, jene Einheit von *πνεῦμα, νοούμενα* und *βλεπόμενα,* also von Über-, Geistes- und Sinnenwelt[2], vermöge deren nicht, nach platonischer Meinung, nur der Gedanke, sondern auch das Sichtbare dem übernatürlichen Inhalt als Gefäß zu dienen berufen ist.

Die sinnliche Ausprägung des christlichen Gedankens in Symbol und Kunst hatte diesen zuerst weiteren, von der Aufklärung unbefriedigten, Kreisen zugänglich gemacht, die Hierophysik der Kirche, die Schale des mystischen Kernes, sprach Auge und Herz

---

[1]) Bd. II, §. 74, 2. — [2]) Das. §. 53, 2 u. 54, 4.

verständlicher an als ihre Philosophie. Man würdigte die romanische und gotische Baukunst und die ältere ihr konforme Plastik und Malerei; man fühlte, daß die kirchliche Kunst der Renaissance mit ihren anspruchsvollen Formen und ihrer sinnlichen Schönheit weit weniger durchsichtig ist für den innersten Kern des Darzustellenden als die ebensowohl durch Selbstverleugnung als durch Erhabenheit große, ältere christliche Kunst. Auch für die liturgische Poesie und Musik stellte sich das Verständnis ein; die Ahnung erwachte, daß die altchristlichen Melodien und Rhythmen, die Liturgie des Chors und Altars die Gläubigen untereinander ganz anders zusammenschließen und mit dem Strom verbinden, der sich in dem Andachtsleben der Kirche ergießt, als dies Gebets- und Erbauungsbücher individuellen Gepräges vermögen; man ahnte, daß das Offizium mit seinem Aufbau von Hymnen, Antiphonen, Psalmen und Orationen auch ein Kunstwerk ist und von demselben Geiste getragen, der die Hallen des Gotteshauses gewölbt und dessen Altar geschmückt. Auch hier zeigten edle Protestanten ein tiefes Gefühl für das Wahre und Echte: so Christian Schlosser, der Neffe Johann Georgs, der Verfasser des Werkes: „Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte" 1851, und H. A. Daniel, der bekannte Geograph und Sammler des Thesaurus hymnologicus, 5 Bde., 1841 bis 1856. Ein sehr hoch stehender Protestant sagte: „Die hl. Schrift ist nirgends so schön als im römischen Brevier [1])."

Die Regungen der liturgischen Mystik nahmen in Frankreich, wo sich auf diesem Gebiete viel Altes erhalten hatte, und der Drang, dahin zurückzukehren am stärksten war, zuerst feste Gestalt an. Hier ging der Orden voran, den sein Wahlspruch: Nil servitio Dei anteponatur, vor anderen berief, die liturgische Mystik wiederzubeleben: Die Benediktinerabtei von Solesmes wurde unter ihrem Abte Dom Prosper Guéranger die Pflanzschule der

---

[1]) P. Bon. Wolff, O. S. B. „Psalmodie, Lesung und Gebet" in der Zeitschrift aus dem Benediktinerorden.

mystisch-durchgeistigten Liturgie und Kunst [1]). Seine Institutions liturgiques, 2 tom., 1840—1841, erschlossen das Verständnis für die gregorianische, im Mittelalter fortgebildete und dessen Summae liturgicae zugrunde liegende Kirchenmusik; sein Andachtsbuch im größten Stile: Année liturgique seit 1841, ist eine Schule der Kontemplation für Jedermann. Der Übersetzer desselben gibt den Grundgedanken des vielbändigen Werkes mit den Worten Ausdruck: „Dies liturgische Jahr ist nichts geringeres als die im Kultus symbolisch und sakramentalisch sich stets erneuernde göttliche Geschichte unserer Erlösung, das Leben des Gottmenschen und seines Reiches in mystischer, aber wahrhaftiger Realität, stets aufs neue uns dargeboten, damit wir es immer tiefer erkennen, immer lebendiger in uns aufnehmen. Diese wunderbare Liturgie ist, gerade wie ihr Urbild, die heilige Geschichte, ein Werk Gottes [2]).“ „Man kann“, sagt Guéranger, „vom Kirchenjahre sagen: es beginnt unter dem Gesetze der Patriarchen, führt uns durch das geschriebene Gesetz, findet seine Vollendung im Gesetze der Liebe, bis es endlich, nachdem es diese erreicht, in die Ewigkeit überfließt . . . Was das Kirchenjahr im Schoße der Kirche im großen und allgemeinen hervorbringt, das wiederholt es in der Seele jedes Gläubigen, wenn er darauf bedacht ist, nach diesem Geschenke Gottes zu greifen; diese Aufeinanderfolge der mystischen Jahreszeiten gewährt dem Christen die Mittel jenes übernatürlichen Lebens, ohne welche jedes andere Leben nur ein mehr oder minder schleichendes Sterben ist.“ „Möge auch die von dem Reize einsamer Betrachtung verwöhnte Seele nicht zurückschrecken vor dem Glanze und der Harmonie der Gesänge des liturgischen Gebetes. Ist sie nicht selbst ein Instrument voll Harmonie, wenn der göttliche Geist, der sie besitzt, mit göttlichem Finger in ihre Saiten greift [3])?“

---

[1]) Über ihn handeln Dom A. Guépin O. S. B. Solesmes et Dom G. Le Mans, 1876, u. George-Kaufmann, Das Kloster S. u. Dom. Pr. G. Nr. 31 der Würzburger katholischen Studien. — In bezug auf das Folgende danke ich Herrn P. Joseph Henninger O. S. B. in Emaus schätzbare Nachweisungen. — [2]) Das Kirchenjahr von Dom P. G., übers. von Dr. Heinrich, Generalvikar usw. Mainz 1871 f., I, Vorr. S. IV. — [3]) Das. S. 12, 13 u. 10.

Hier ist der individualistische Zug, welcher der Mystik des ausgehenden Mittelalters „der Kontemplation des stillen Kämmerleins“ anhaftet, überwunden und sie wird zu der Höhe zurückgeführt, die sie bei einem St. Bonaventura und St. Thomas erklommen hatte, die kein Schwelgen in persönlicher Erleuchtung, sondern nur ein Teilnehmen an dem Gnadenstrome der spirituellen Güter kennen, der sich durch die gläubigen Generationen ergießt. Es ist das areopagitische Element der Scholastik, das hier im christlichen Bewußtsein wiedererweckt wird und nachmals auch dem wissenschaftlichen Verständnisse jener Tiefgang gibt. — Die mystisch-liturgische Theologie von Solesmes fand ihre Fortbildung durch die Benediktinerkongregation, welche in Beuron im Donautale seit 1862 ihr Stammkloster hat. Das Werk ihres ersten Erzabtes Maurus Wolter über die Psalmen[1]) ist das Seitenstück zu Guérangers Kirchenjahr. Es führt die augustinische Mahnung aus: Intellegamus jubilationem . . . sonus enim cordis intellectus est[2]); die Kontemplation wird der Meditation verschwistert und beide werden in den Dienst „der beiden erstgeborenen Segenskinder der Kirche, der Psalmodie und Hymnodie[3])“ berufen; die Empfindungen werden wiederbelebt, denen der hl. Ambrosius Ausdruck gab, wenn er die Klänge der Psalmen, in denen sich die Stimmen der Kinder und Greise, der Jünglinge und Jungfrauen vereinigen, dem majestätischen Brausen der Meereswellen vergleicht[4]). Vom Officium zum Sacrificium schreitet das Werk des Abtes Benedict Sauter vor, worin im Geiste Guérangers das christliche Opfer erklärt wird[5]).

Wenn die Welt des Klanges in ihrer höchsten Hinordnung erkannt wird, erschließt sich auch das Verständnis für die Welt der Farbe und Form. Die beuroner Kunstschule dehnt das Psallite sapienter auf die formengestaltende Andacht aus und er-

---

[1]) Psallite sapienter. Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebetes und der Liturgie, 5 Bde., zuerst 1869. — [2]) Aug. Enarr. in ps. 99, 3. — [3]) Choral und Liturgie von einem Benediktinermönche, 1865, S. 6. — [4]) Das. S. 173. S. Amb. Hex. III, 5. — [5]) Das christliche Meßopfer, 1893.

gänzt es so durch ein: Pingite sapienter. Sie knüpft an die Schöpfungen von Fra Giovanni da Fiesole, dem Ordensgenossen des Aquinaten, an, sucht aber zugleich mit der monumentalen Größe altgriechischer und morgenländischer Kunst Fühlung. „Man fühlt sich“, sagt ein christlicher Kunstforscher bei der Charakteristik eines Werkes dieser Schule, „an Ägypten erinnert ... namentlich im Punkte des reinen klaren Ebenmaßes, der strengen Logik, der statuarischen Ruhe, der großartigen Ordnung, der wuchtigen Kraft und Majestät, der imponierenden Strengheit. Und doch kann man den Stil mit dem ägyptischen nicht identifizieren, dazu ist er zu natürlich und zu belebt. Er berührt sich mit der edelsten Renaissance, insoweit als diese sich mit der echtklassischen Kunst berührt. Er partizipiert an der großartigen Würde und der liturgischen Feierlichkeit des byzantinischen Stils und am Realismus der modernen Kunst, aber von beiden ist er wieder streng geschieden. Er erscheint als der vollendete Gegensatz und als energischer Protest gegen allen Zopf, alles Launenhafte, Willkürliche, Regellose, Unklare, Taumelnde und Trunkene, gegen alle Sinnlichkeit und allen Naturalismus in der Kunst und vom byzantinischen Stil scheidet ihn seine Naturwahrheit und tiefinnere Schönheit“ ... Der beuroner Stil ist eine festgeschlossene Einheit, ein Organismus, welchen eine Seele von innen heraus bildete, und welcher sich vollends ausgestaltete durch Aneignung und Assimilierung dessen, was ihm wesenskonform ist. Die Gesetzmäßigkeit und strenge Regel der alten Kunst, die ideale Naturwahrheit und Schönheit der hellenischen, der echtchristliche Ernst der Kunst der Katakomben und des romanischen Stils, die schöpferische Kompositionskraft der Gothik sind hier zur wirklichen Einheit eines Stils verbunden [1].“

Es sind dies dieselben Elemente, die sich in der Weisheit des Mittelalters verschränkten; aber auch die Vorstufen zu dieser kommen zu erneuter Geltung: eine bildende Kunst der beschriebenen Art

[1] P. Keppler, Die XIV Stationen des Kreuzweges, zugleich eine Erklärung der Kreuzwegbilder der Malerschule von Beuern, 1892.

steht mit ihrem Zurückgehen auf die typischen, reinen Formen zur Mathematik in einem engeren Verhältnisse als die moderne und kann als ihr Prinzip hinstellen: „Der Gedanke eines jeden wahren Kunstwerkes ist in seinem letzten Grunde auch wesentlich mathematischer Natur; seine obersten Gesetze sind die Gesetze der Mathematik. Nur auf dem Wege strenger Gesetzmäßigkeit baut sich das Werk der freien Schönheit auf: die echte Kunst beruht in der Durchdringung des äußeren durch das innere Gesetz[1].“ Auf die Mathematik weist ja auch der erneute gregorianische Gesang hin mit seinen der antiken Musik entnommenen Tonarten[2]), so daß sich hier die uralten Beziehungen von Theologie und Größenlehre erneuern und das Quadrivium des Mittelalters als Vorschule der sacra doctrina verständlich wird.

So stellt uns die im benediktinischen Geiste gestaltete mystisch-liturgische Theologie in die mittelalterliche Gedankenwelt und Wissenschaft mitten hinein, während andere Bestrebungen nur an dieselbe heranführen; diese zeigen uns die bunten Fenster von außen, wobei die Farben trüb, die Formen hart bleiben; erst ins Innere geführt, sehen wir die Farben erglühen, die Formen sich zusammenschließen, verstehen wir, was das Auge sieht, und gewinnen am Verständnisse einen Fittig, der uns aufwärts führt.

4. Von anderer Seite her wies auf die Theologie und Philosophie des Mittelalters das Bedürfnis hin, die christliche Wahrheit gegen die Irrtümer und Halbheiten der Zeitmeinungen zu verteidigen, und die apologetisch-polemische Theologie führte zuerst zu umfassenderen Darlegungen des scholastischen Realismus; die einschlägigen Werke kann man den Prodromus galeatus zur Wiedererweckung der scholastischen Studien nennen. An erster

---

[1]) Worte A. Reichensbergers aus dem Vorworte zu dem 1845 neu herausgegebenen Büchlein v. M. Rorizer (1486 Dombaumeister zu Regensburg): „Von der Fialengerechtigkeit“ — angeführt von P. Odilo Wolff O. S. B. in „Der Tempel von Jerusalem und seine Maße“. Graz 1887, S. 3. — [2]) Vgl. „Choral und Liturgie“ 1865, S. 136 f. und P. Ambrosius Kienle O. S. B. Choralschule, zuerst 1884.

Stelle stehen hier die Werke J. Kleutgens S. J., die schon vorher genannte „Theologie der Vorzeit“ und die sich daran anschließende „Philosophie der Vorzeit“ [1]). Über die Veranlassung zur Abfassung des letzteren Buches bemerkt der Verfasser: „Seit den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts sehen wir in Frankreich und Deutschland für die katholische Wahrheit Männer in die Schranken treten, welche durch eine ihnen eigentümliche Spekulation mehr oder weniger Aufsehen erregen, von der Kirche selbst jedoch einer nach dem anderen verleugnet und des Irrtums geziehen werden. So erging es Lamennais und Bautain in Frankreich, so Gioberti in Italien, so Hermes und Günther in Deutschland. Wir glauben aber, daß es ihnen darum so erging, weil sie sich vor dem größten Vorurteil der neueren Zeit nicht zu hüten wußten, vor dem Vorurteil, daß es erst ihr verliehen sei, die allen Jahrhunderten verborgene Weisheit zu enthüllen. Sie stritten, jene Gelehrten, wider die ungläubige Philosophie der Gegenwart; aber sie erhoben sich ebenso gegen die Wissenschaft der katholischen Vorzeit, und statt in dieser zu wurzeln, und von ihr unterstützt und geleitet, jenen Kampf zu führen, meinten sie eine neue Wissenschaft und namentlich eine neue Grundlage aller Wissenschaft suchen zu müssen. Sie suchten und wurden nicht gewahr, daß sie von den Prinzipien eben jener Spekulation, die sie bekämpfen wollten, irregeleitet wurden [2]).“ — Die Erörterungen Kleutgens sind vorzugsweise gegen die Lehren von Hermes und Günther gerichtet, deren Einwürfe gegen die Scholastik er auf ihre völlige Unkenntnis derselben zurückführt. Der Behauptung gegenüber, sie habe, an der Außenwelt haftend, sich über die Quellen der Erkenntnis nicht Rechenschaft gegeben, was erst Cartesius und Kant unternommen, wird gezeigt, daß im Gegenteil die Scholastik sich mit der Untersuchung der Denktätigkeit, ihrer Natur, ihrer Gesetze, ihres Prinzips sehr viel beschäftigt habe, und auch, ohne die Kritik des Erkenntnisvermögens als einen besonderen

---

[1]) Phil. d. Vorz., verteidigt von J. Kleutgen, 2 Bde.; erste Aufl. 1860 bis 1863; zweite 1878. — [2]) Das. I², S. 12.

Zweig der spekulativen Wissenschaft zu behandeln, in die wichtigeren Fragen derselben tief eingedrungen sei[1]). Die erkenntnistheoretischen Ergebnisse der Scholastik werden in die beiden Sätze zusammengefaßt: „daß unsere Vernunft zugleich mit dem Wahren auch die Wahrheit ihres Erkennens erkennt und: daß sie durch Abstraktion vom Sinnlichen zu erkennen beginnt und darum das Intellegible in dem Sinnlichen ihr nächster und eigentlicher Gegenstand ist[2])". Den diese Einsicht begründenden scholastischen Realismus, am reinsten vertreten in der Lehre des hl. Thomas, charakterisiert Kleutgen als den zwischen den Abwegen des Nominalismus und des skotistischen Formalismus liegenden richtigen Weg in lichtvoller Weise[3]). Es ist ihm die Fixierung des Begriffes Realismus zu danken, bei der ausgeschlossen wird, ihn für die dem Nominalismus entgegenstehende Einseitigkeit zu verwenden, wofür vielmehr die Ausdrücke: Formalismus oder exzessiver oder hypostasierender — also entarteter — Realismus zu gebrauchen sind. Zur Klarheit kommt ebenso, daß der echte thomistische Realismus die Ideenlehre des hl. Augustinus in sich aufnimmt und somit die Fortsetzung von dessen Idealismus ist[4]).

In übersichtlicher Gliederung des Stoffes und in einer zur Einführung in den ganzen Studienkreis höchst zweckmäßigen Weise handelt Kleutgen zuerst von der Erkenntnis, den Denkrichtungen, der Gewißheit, den Prinzipien und der Methode; sodann im zweiten Bande: vom Sein, von der Natur, vom Menschen, von Gott. Er nimmt auch auf die Scholastik der Renaissance Rücksicht; seine Polemik greift auf Descartes zurück, beleuchtet Kants Verirrungen und kehrt sich nachdrücklich gegen das Prinzip seiner Nachfolger, die Philosophie habe ihren Inhalt aus einem Prinzip abzuleiten.

Die immer neuen Versuche, „von dem nackten Bewußtsein, das der Geist von sich und seinem Denken hat, zur Wirklichkeit

---

[1]) Phil. d. Vorz., verteidigt von J. Kleutgen, I², S. 856. — [2]) Das. S. 861. — [3]) Das. S. 237—340: Vom Nominalismus, Realismus und Formalismus. — [4]) S. 336 f. und 489.

außer dem denkenden Geiste zu gelangen", werden als nichtig dargestellt; ihr Ergebnis war „das traurige und doch mit so großer Selbstgenügsamkeit ausgesprochene Geständnis, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit dem Menschen unmöglich sei, daß es wohl eine Notwendigkeit zu denken, aber keine Notwendigkeit, das Gedachte für wahr zu halten, gebe[1])." In die Breschen, die der Autonomismus in die Erkenntnis des Übersinnlichen gelegt, rückt der platteste Materialismus nach. „In der Philosophie, die am weitesten verbreitet ist, fließen die beiden Strömungen des Zeitgeistes: Stolz und Sinnenlust wie in einem Bette; auf der einen Seite überhebt sich der Geist des Menschen dergestalt, daß er sich alles beilegt, was Gottes ist, und auf der andern erniedrigt er sich bis dahin, daß er mit dem Fleische eins und dasselbe sein will[2])."

Die Ergebnisse der stillen Arbeit, welche das Collegium St. Thomae de Urbe, nach der benachbarten Dominikanerkirche Sta. Maria sopra Minerva gewöhnlich Minerva genannt, der Wiedererweckung des Thomismus gewidmet, suchte H. E. Plaßmann dem deutschen Geistesleben zuzuführen, indem er zugleich entgegenstehende Denkrichtungen bekämpfte[3]). Er betont gegenüber dem Apriorismus der neueren Systeme den realistischen Charakter der echten Scholastik, deren Lehre dahin geht: „Die Erkenntnis beginnt mit dem, was wir (im weitesten Sinne) Experienz oder Tatsachen (facta) nennen. Die Experienz, die Tatsachen, sind also hier der feste, unerschütterliche Boden, auf dem wir stehen. Dieser eine Satz, in seiner ganzen Schärfe und Ausdehnung gefaßt, ist der Fundamentalsatz der alten Schule — der Tod der ganzen neueren Philosophie[4])." „Unser Sein ist eine Tatsache; hier fragt es sich nicht, was sein muß, sondern was ist! Der Philosoph gibt sich das intellektuelle Leben so wenig als das physische; es fragt sich nicht, was ich sein will, sondern, was ich bin . . . Die Experienz

[1]) Phil. d. Vorg., verteidigt von J. Kleutgen, I, S. 9. — [2]) Das. S. 10. — [3]) Die Schule des hl. Thomas zur genaueren Kenntnisnahme und weiteren Fortführung für Deutschland neu eröffnet, 5 Bde., kl. 8°, seit 1859. — [4]) Vorhallen zur Philosophie, S. 402.

aber bietet uns eine Duplizität im Erkennen, weil zwei generisch verschiedene Objekte des Erkennens: die realen und die idealen Wahrheiten, konsequent die sensitive und die intellektive Erkenntnis [1])." Ihre Reduktion aufeinander ist eine Vergewaltigung der Tatsache; der Empirismus verstößt ebenso gegen die Experienz, wie der Apriorismus; darin hatte Kant Recht, daß er jenem gegenüber die Tatsache, daß wir notwendige und allgemeine Urteile bilden, geltend machte; aber er verfehlte den Weg, der zu diesen von den kontingenten und partikulären Urteilen der sinnlichen Erfahrung führt. Die aristotelisch-thomistische Philosophie allein findet diesen Weg und wird jenen grundlegenden Tatsachen gerecht [2]). Descartes' Irrtum war dem Luthers verwandt: Trennung anstatt Distinktion vorzunehmen [3]); Leibniz war zu groß, um sein Nachbeter zu werden, aber zu klein, um die Peripatetiker korrigieren zu können [4]); die Wolffsche Schule war eine korrumpierte peripatetische: „wo keine Götter regieren, da regieren Gespenster [5])". Den Realismus, den die Denker verloren, kann man bei den Dichtern lernen: „Goethe schreibt irgendwo: ‚Und mit festen Knochen stehe der Mensch auf der wohlgegründeten dauernden Erde [6])'; dazu nehme man Schillers Worte: ‚Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüt. Wenn die Philosophen Unsinn schreiben, sie, welche die Repräsentanten der Weisheit sein sollen, dann ist es Zeit, sich mit Verachtung von ihnen weg und sich zur fröhlichen Gesellschaft der Dichter zu wenden, die wenigstens den gesunden Sinn sich bewahren [7])" — überraschende Äußerungen für solche, die mit dem Worte Scholastik die Vorstellung von verstaubten Spinneweben verbinden, ganz und gar nicht befremdend für den, welcher weiß, daß in der Doktrin der „Minerva" auch die Weisheit, welche die Alten an Minerva geknüpft dachten, einen Einschlag bildet, einen der Fäden — deren es mehrere gibt —, die Mönch und Dichter verbinden [8]).

---

[1]) Vorhallen zur Philosophie, S. 407. — [2]) Das. S. 333 f. — [3]) S. 180. — [4]) S. 182. — [5]) S. 183. — [6]) In dem Gedichte „Grenzen der Menschheit": Steht er mit festen, markigen Knochen auf usw. — [7]) Das. S. 239. — [8]) Vgl. oben §. 110, 1 und 112, 3.

Zum Prüfstein der Zeitphilosophie machte die Lehren des scholastischen Realismus Constantin von Schäzler in einer bei der sechsten Centennarfeier des hl. Thomas veröffentlichten Schrift über dessen Stellung zu den Zeitirrtümern[1]). Er sieht den Antagonismus der christlich-idealen und der modern-idealistischen Weltanschauung in dem Gegensatze der thomistischen und kantischen Lehre ausgeprägt, und zeigt, daß die erstere die Korrektive der letzteren in sich schließt: D. Thomas quemadmodum tantorum (sc. quae ex falsa quam Kantius invexit philosophia fluxerunt) malorum radicem et praesagivit acutissime et fortissime extirpavit[2]). Kants Anschauungen werden dargelegt, abscissis ambagibus et obscuro verborum circuitu, captiosaque perplexitate, quibus involvere mentem suam ille consuevit[3]); der Kern seiner Erkenntnislehre in dem Satz: Ab intellectu humano res omnes mensurari[4]), der seiner Moral in dem Satz: In ordine morali humana voluntas cum sit prima causa, etiam ipsa est suprema lex[5]), zusammengefaßt. An der Hand von Thomas' Erkenntnislehre wird gezeigt, wie die richtigen Intentionen Kants, ausgesprochen in Sätzen: Cognitio incohat ab experentia sensibusque und: Res non existunt in se ipsis eodem modo, sicut sunt in intellectu easdem cognoscente von den irreführenden Behauptungen: Non cognoscimus res, sicut in se sunt, sed tantum, sicut ipsae nobis apparent und: Cognitio nostra non transgreditur limites experientiae — loszulösen sind[6]). Der zersetzende Einfluß von Kants Moral auf die Gesellschaftslehre wird nachgewiesen und ihm als Damm entgegengestellt Thomas' Wort von dem Menschen als Bürger zweier Welten: Homo non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Jerusalem, cujus rector est Dominus[7]).

[1]) Divus Thomas, d. a. contra liberalismum invictus veritatis catholicae assertor. Romae 1874. — [2]) Ib p. IX. — [3]) p. VIII. — [4]) p. 102. — [5]) p. 156. — [6]) p. 128 sq. u. 122 sq. — [7]) p. 171. St. Tho. De virtute Q. 1, A. 9.

5. Die Männer, welche die Theologie und Philosophie auf die Geistesschätze der mittelalterlichen Spekulation hinwiesen, konnten geltend machen, daß das höchste Lehramt der Kirche die Scholastik jederzeit in Ehren gehalten habe. Dem Ansturm, den die neologisch gerichteten Geister im 16. Jahrhundert dagegen unternahmen, setzte Papst Sixtus V. die Bulle Triumphantis 1588 entgegen, in welcher er den hl. Bonaventura zum Kirchenlehrer erklärt, und worin es heißt: Sacram theologiam, quae scholastica appellatur . . . qua nihil Ecclesiae Dei fructuosius, omni studio retineamus, illustremus, propagemus, und gerühmt werden apta illa et inter se nexa rerum et causarum cohaerentia, ille ordo et dispositio tanquam militum in pugnando instructio, illae dilucidae definitiones et distinctiones, illa argumentorum firmitas, quibus lux a tenebris, verum a falso distinguitur. In den Kämpfen des 18. Jahrhunderts wiesen Benedikt XIII. und Clemens XII. nachdrücklich auf das Studium des hl. Thomas hin, dessen Lehre, wie der erstgenannte Papst im Breve Demissas preces 1724 sagt, „von einer solchen Wahrheit und Gründlichkeit ist, daß durch sie nicht nur die früheren, sondern auch die nach dem Tode des Heiligen entstandenen Häresieen widerlegt werden".

Wie früher die Angriffe gegen die Kirchenlehre, so wiesen im 19. Jahrhundert die einseitigen Versuche zu deren Reform auf die Scholastik, insbesondere den Thomismus als den die Einseitigkeiten überwindenden Standort hin. Für die zum Rationalismus neigenden Ansichten eines Hermes und Günther und für die entgegengesetzten traditionalistischen, die individuelle Vernunft eliminierenden Lehren Bonalds und Bautains, bot sich ein und dasselbe Korrektiv dar in der lichtvollen, von echter Weisheit eingegebenen Grenzbestimmung von Glauben und Wissen, wie sie der hl. Thomas vollzogen[1]). Sie liegt den erflossenen Lehrentscheidungen von Pius IX. aus den fünfziger Jahren zugrunde[2]), welche die

[1]) Oben §. 118, 1 u. Bd. II, §. 75, 2. — [2]) Denzinger Enchiridion Nr. 1505 sq.

Geringschätzung der großen Scholastiker nachdrücklich zurückweisen, wie auch der Syllabus errorum die Behauptung verwirft, daß deren Methode und Prinzipien veraltet seien [1]). Ganz im Sinne dieser hatte schon die Encyclica: Noscitis vom Jahre 1846 das Verhältnis von Glauben und Wissen in den monumentalen Worten bestimmt: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriantur atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendat, fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, eamque divinarum rerum cognitione mirifice illustret, confirmet atque perficiat [2]).

Aus dem so vorbereiteten Boden erwuchs die am 4. August 1879 an dem Gedenktage des hl. Dominicus erlassene Encyclica Aeterni patris, in welcher Leo XIII. der Philosophie des hl. Thomas von Aquino ihren alten Ehrenplatz in den theologischen Studien wiedergibt. Sie ist gleichsehr eine Tat der lehrenden Weisheit, wie die reife Frucht der spontanen Regenerationsbestrebungen der christlichen Wissenschaft; sie fügt den Wegweisern zur Weisheit des christlichen Mittelalters einen neuen von monumentalem Bau hinzu, und vereinigt die verschiedenen Stimmen ihres Preises zu einem Chore. Diese Weisheit wird als die Ausgestaltung der veri nominis scientia hingestellt, welche schon die vorchristlichen Philosophen suchten, der Wissenschaft, auf die der Apostel hindeutet, wenn er das Verständnis des Sichtbaren als Schlüssel zum Unsichtbaren zu verwenden mahnt und von dem natürlichen, in die Brust des Menschen geschriebenen Sittengesetz spricht [3]), der Wissenschaft, welche die Apologeten und Kirchenväter, quasi ereptā hostibus tela, dem Dienste des Evangeliums weihten, die Scholastiker, vorab der Aquinat, zur geschlossenen Einheit erhoben und tieferblickende Geister der Neuerungssucht gegenüber schützten. Sie hat unbeschadet des neuzeitlichen

---

[1]) Denz. Nr. 1560. — [2]) Ib. Nr. 1496. — [3]) Rom. 1, 20; 2, 14.

Zuwachses der Erkenntnis zu neuer Geltung zu gelangen: Non eos profecto improbamus doctos homines atque sollertes, qui industriam et eruditionem suam ac novorum inventorum opes ad excolendam philosophiam afferunt: id enim probe intellegimus ad incrementa doctrinae pertinere: sed magnopere cavendum est, ne in illa industria atque eruditione tota aut praecipua exercitatio versetur.

Was dies neuerschlossene Studienelement der Gegenwart gewähren kann und soll, faßt der apostolische Lehrer in vier Punkte zusammen: Es soll die angehenden Kleriker befähigen, causam religionis fortiter et sapienter agere, parati semper, secundum apostolica monita, ad satisfactionem omni poscenti rationem de ea, quae in nobis est, spe[1]), also die philosophisch-propädeutischen Studien der Theologie vertiefen; es soll ferner die Mittel bieten, die vernunftstolzen Geister dem mit der Vernunft einhelligen Glauben zu gewinnen; es hat weiterhin auch die soziale Mission, die umlaufenden falschen Begriffe von der Freiheit — libertatis in licentiam abeuntis — zu berichtigen und es soll endlich dem Betriebe der Wissenschaften eine gesicherte philosophische Grundlage geben, von der sie sich, wie die Geschichte ihrer Entwickelung zeigt, nur zu ihrem Schaden entfernen können. Es gilt dies, wie ausgeführt wird, auch von der zurzeit bevorzugten Naturforschung: Etiam physicae disciplinae, quae nunc tanto sunt in pretio et tot praeclare inventis singularem ubique cient admirationem sui, ex restituta veterum philosophia non modo nihil detrimenti, sed plurimum praesidii sunt habiturae. Illarum enim fructuosae exercitationi et incremento non sola satis est consideratio factorum contemplatioque naturae, sed cum facta constiterint, altius assurgendum est, et danda solerter opera naturis rerum corporearum agnoscendis, investigandisque legibus, quibus parent, et principiis, unde ordo illarum et unitas

[1]) 1 Petri 3, 15.

in varietate et mutua affinitas in diversitate proficiscuntur: quibus investigationibus mirum quantum philosophia scholastica vim et lucem et opem est allatura, si sapienti ratione tradatur. Es wird auf die Äußerungen der Scholastiker hingewiesen, daß die Natur das eigentliche, dem menschlichen Geiste proportionale Erkenntnisobjekt ist[1]), somit dem in jedem Betracht realistischen Charakter ihrer Spekulation Rechnung getragen.

6. Die Konzentration der philosophischen Studien um die thomistische Lehre bedeutet keine Einengung des Gesichtskreises, weil diese Lehre selbst einen Charakter hat, den man universal zu nennen berechtigt ist. Die Encyclica führt den Ausspruch Cajetans (Thomas del Vio) über den Aquinaten an: Doctores sacros quia summe veneratus est, ideo intellectum omnium quodammodo sortitus est[2]), und sie kann, ohne aus dem Rahmen herauszutreten, der Würdigung des Thomismus einen Überblick über die Gesamtentwickelung der christlichen Philosophie bis zu dessen Hervortreten vorausschicken. Anderwärts hebt Leo XIII. dessen nahen Zusammenhang mit der aristotelischen Philosophie hervor: Hanc nempe Angelicus scientissime omnium interpretatus est, hanc erroribus, scriptori ethnico facile excidentibus, emendatam, christianam fecit, hac ipsemet usus est in exponenda et vindicanda catholica veritate[3]). Bei dieser Emendation fußt aber Thomas nicht bloß auf christlichen, sondern auch auf platonischen Anschauungen, die, durch Augustinus berichtigt und vertieft, ebenfalls ein Element seines Gedankenkreises bilden[4]); in seiner Lehre erscheinen die idealen Prinzipien, welche seine antiken und christlichen Vorgänger mehr oder weniger vereinzelt bearbeitet hatten, zusammengeschlossen und in Einklang gesetzt[5]).

So weist der Thomismus auf die Geschichte der Philosophie a parte ante hin, aber nicht weniger a parte post: in

---

[1]) Vgl. Bd. II, §. 72, 6. — [2]) Cajet. Comm. in S. Th. Sum theol. II, 2, 148, 4 in fin. — [3]) Litterae apostolicae: Gravissime nos, in Leonis XIII. P. M. Acta Romae, Vol. XII, 1893, p. 372. — [4]) Bd. II, §. 75. — [5]) Bd. II, §. 77.

der Fülle seiner historisch breit bewurzelten Anschauungen liegen allenthalben die Keime der Fortbildung, wie es in der Encyclica heißt: Philosophicas conclusiones angelicus doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae cum latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperienda. Diese nachgewachsenen Einsichten will die Encyclica ebenso zur Geltung bringen, wie den Forschern zur Gewinnung neuer Spielraum lassen. In diesem Sinne sagt der Dominikaner Kardinal Thomas Maria Zigliaria, der Leiter der neuen Herausgabe der thomistischen Schriften: Sic insisto vestigiis D. Thomae, ut tamen non auctoritati affirmanti, sed exploratae rationi cedam. Quum autem angelici doctoris doctrinae sim additissimus, non propterea aut nihil aut parvi facio recentiores magistros; veritatem enim a quocunque dicatur libenter amplector, sic ut quae mihi erronea videntur aperte et sine personarum acceptione refello [1]).

Es ist in der Sache begründet, daß die neue Thomistenschule eine historische Richtung hat; Thomas weist eben auf die Geschichte hin, wie die Geschichte auf ihn. Ernst Commer legt ein Hauptgewicht auf den Anschluß an die Traditionen der Philosophie: „Der Versuch einer systematischen Darstellung der Philosophie auf aristotelischer Grundlage stützt sich auf die Übereinstimmung der großen Philosophen aller Zeiten und strebt nach innerlicher Vereinigung der einzelnen überall vorfindlichen Wahrheiten, aus denen das hervorgeht, was Leibniz als das Ziel der philosophischen Arbeit bezeichnet hat: perennis quaedam philosophia [2])." In seiner „Logik als Lehrbuch dargestellt", 1897, gibt er bei jedem Lehrstück

---

[1]) Summa philosophica in usum scholarum, Rom. 1876, Praef. seitdem in zehn Auflagen erschienen, auch an der protestantischen Universität in Dublin als text-book eingeführt; vgl. Wehofer: Die geistige Bewegung im Anschluß an die Encyclica, im Jahrbuch der Leo-Gesellschaft 1897, S. 110. — [2]) System der Philosophie, 1883, Vorr.

auf „die peripatetische Überlieferung von mehr als sechshundert Jahren" Ausblick. Der Dominikaner Kardinal Zephyrin Gonzalez, nimmt in seinem Lehrbuche die Geschichte der Philosophie als Abschluß auf[1]). Die Arbeiten von Salv. Talamo[2]), Math. Schneid[3]) und anderen Thomisten über den Aristotelismus können den Fortschritt zeigen, den die Gewinnung eines festen Standpunktes mit sich brachte, dessen Jourdain, Hauréau, Trendelenburg noch entbehrten. Die kritisch-historischen Arbeiten von Michael Gloßner[4]) nehmen die unumgängliche Revision hergebrachter Ansichten mit Glück in Angriff.

So wenig die thomistischen Studien den Gesichtskreis verengen, so wenig entfremden sie von den Aufgaben der Gegenwart. Man hat von Augustinus gesagt, daß seine Probleme „unmittelbare Probleme der Gegenwart" sind[5]); dann gilt dies von denen seines großen Schülers Thomas nicht minder. Kein ernstzunehmender Denker unserer Tage wird leugnen, daß die Frage nach dem Verhältnisse von Wissen und Glauben, nach dem Zusammenwirken von Verstand und Willen in den freien Handlungen, nach dem Realgehalte der Sinneswahrnehmungen und dem der Begriffe sowie dem Verhältnisse beider — für uns heute gerade so wichtig sind, wie für das 13. Jahrhundert, in welchem sie Thomas mit einem Weitblick und einer Unbefangenheit erörterte, deren sich die Gegenwart nicht rühmen kann, weil diese Fragen zu lange der Tummelplatz der Willkür und des tendenziösen Räsonnements gewesen sind. Zumal die Erkenntnislehre, auf deren Boden heute jeder Fußbreit unterwühlt ist, macht ein Zurückgreifen auf ältere Anschauungen ganz unerläßlich. Kant fortbilden wollen, heißt, jenem Indianer gleichen, der Schießpulver in Furchen säete, weil er es für Samen

---

[1]) Philosophia elementaria, Madriti 1868. Tom. III, p. 177—427. — [2]) L'Aristotelismo della scolastica nella storia della filosofia, ed. III, 1881. — [3]) Aristoteles in der Scholastik, 1875. — [4]) Das objektive Prinzip der scholast. Phil., 1880, Nicolaus von Cusa und Marius Nizolius, 1890, sowie zahlreiche Aufsätze in Commers Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, seit 1887. — [5]) Eucken, Die Lebensanschauungen der gr. Denker, S. 291; vgl. Bd. II, §. 61, a. E.

hielt: mit demselben Rechte wird der Sprengstoff der kantischen Lehre für etwas Organisches gehalten. Aber auch über Descartes und Bacon hinaus muß der Standort verlegt werden, denn bei diesen beginnt die Zerreißung der Erkenntniskräfte [1]), deren Schaden eben geheilt werden soll. Die neologische Renaissance bietet ebensowenig einen Haltpunkt, weil sie die antike Lehre trübt, welche wir als vollverstandene erst in der realistischen Scholastik antreffen. Erst da, wo wir, so zu sagen, auf einen Kongreß der alten und christlichen Denker treffen, ist fester Boden; ihn zu überfliegen und, wie es Trendelenburg tat, erst bei den Alten Halt zu machen, widerspricht dem seither erstarkten historischen Bewußtsein.

Die Bedeutung der realistischen Erkenntnislehre haben schon die ersten Vertreter der thomistischen Bewegung wohl erfaßt. Der Jesuit Matthäus Liberatore, der 1840 mit seinen Institutiones logicae et metaphysicae auftrat — „in unserem Jahrhundert das erste Lehrbuch der Philosophie im Geiste und nach den Prinzipien des hl. Thomas, nachmals die Quelle und das Paradigma unzähliger anderer in Europa [2])" — entwickelte jene Lehre in klarer und ansprechender Form [3]). Eingehend behandelte sie Cajetan Sanseverino, Professor und Canonicus in Neapel, sowohl in einem größeren, zugleich historischen Werke als besonderen Zweig der Philosophie unter dem Namen Dynamilogia [4]), als auch in seinem kurzen, durch Übersichtlichkeit ausgezeichneten Lehrbuche [5]). — Die drei Hauptpunkte der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre: die Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, die Regelung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt und die Statuierung des Real-

---

[1]) Oben §. 93, 5. — [2]) Morgott im Literarischen Handweiser 1892, S. 666. Liberatore konnte zur 25. Auflage mit Rückblick auf die Anfänge des Buches bemerken: Quod tuue delirium putabatur, nunc eventu probatum laeti conspicimus. — [3]) Della conoscenza intellettuale, 1857. Deutsch von E. Frantz, Die Erkenntnislehre des hl. Thomas, 1861. — [4]) Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata, 6 vol. 1862 f. Tom. I u. II; Elementa III u. IV Logica; V u. VI Dymanilogica. — [5]) Philosophiae christ. c. ant. et nov. comp. compendium. Neapoli, ed. VIII, 1888.

gehaltes der Sinneswahrnehmung bezeichnet Gloßner mit Recht als die unabweisbare Basis der Verständigung auf diesem zerfahrensten aller Gebiete der Spekulation[1]). Die Lehre von der Sinnesempfindung macht der Jesuit Franz Seewies zum Gegenstande ausführlicher Darlegungen, worin er die Vereinbarkeit der realistischen Grundanschauung mit den neueren physiologischen Entdeckungen nachweist[2]). Die thomistische Ideenlehre behandelt, die Andeutungen Liberatores lichtvoll ausführend, der holländische Dominikaner C. van den Berg[3]).

Über das Verhältnis des Thomismus zur Naturforschung sagt die Encyclica: Hac ipsa aetate, plures iique insignes scientarum physicarum doctores palam aperteque testantur inter certas ratasque recentioris physicae conclusiones et philosophica scholae principia nullam veri nominis pugnam existere. In diesem Sinne hatten schon vor 1879 S. Talamo[4]) M. Schneid[5]) u. a. den Gegenstand behandelt; nachmals hat der Jesuit J. Carbonelle die Debatten und Studien der Brüsseler Société scientifique, deren Annales von 1876 datieren und in der Revue des questions scientifiques eine Erweiterung fanden, in einem geistvoll geschriebenen Werke über die Grenzen beider Wissensgebiete zusammengefaßt[6]). In größerem Maßstabe nahm der Jesuit Tilman Pesch die Frage auf in seinem durch Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgezeichneten und zugleich gemeinverständlichen Werke: „Die großen Welträtsel“, 2 Bde., zuerst 1894, nachdem er den Gegenstand in seinen Institutiones philosophiae naturalis, 1880, welche die Serie der Philosophia Lacensis eröffnen, scholastisch behandelt hatte.

---

[1]) Jahrbuch für Philos. u. spek. Theologie, 1896: Ein Dezennium des Jahrbuches usw. — [2]) Della conoscenza sensitiva. Prato 1881. — [3]) De ideis seu de divina essentia, prout est omnium rerum idea et primum exemplar juxta doctrinam D. Th. Aqu. Boscoduci 1872. — [4]) Il rinuovamento del pensiero tomistico e la scienza moderna. 2. ed. 1878. — [5]) Die scholastische Lehre von Materie und Form und ihre Harmonie mit den Tatsachen der Naturwissenschaft, 1873, 3. Aufl. 1890. — [6]) Les confins de la science et de la philosophie, 2 vol., 1881. Ich danke den Hinweis auf das Werk dem Hw. Monsignore Prof. Dr. Pachta in Prag.

Daß der Thomismus zu den sozial-ethischen Fragen der Gegenwart weit engere Beziehungen hat, als es auf den ersten Blick scheint, ist auch Fernerstehenden nicht entgangen[1]). Welche andere Basis die strengen thomistischen Studien gewähren, als vordem vorhanden war, kann man bemerken, wenn man etwa die „Moralphilosophie" von Victor Cathrein[2]) mit der für ihre Zeit hochverdienstlichen Arbeit Ferd. Walters: „Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart", 1863, vergleicht, und ebenso die Schrift von Heinrich Pesch: Die soziale Frage, beleuchtet durch die „Stimmen aus Maria Laach": „Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung", 1893, mit der katholischen Publizistik vor einem Menschenalter.

Eine Übersicht über die neuere thomistische Literatur bis 1881 gibt M. Schneid im „Literarischen Handweiser", 1881, Nr. 284 bis 293, bis auf die Gegenwart (1897) und Thomas Wehofer O. P. in dem schon erwähnten Aufsatze: „Die geistige Bewegung im Anschluß an die Thomas-Encyclica Leo XIII." im „Jahrbuche der Leo-Gesellschaft" für 1897. Mit Anziehung der Gesichtspunkte der „Geschichte des Idealismus" gibt Ernst Commer einen Überblick über das Erarbeitete in der Schrift: „Die immerwährende Philosophie", 1900.

---

[1]) Oben §. 119 a. E. — [2]) 2 Bde. 1890—1891, 2. Aufl. 1893; in scholastischer Bearbeitung: Philosophia moralis in usum scholarum 1893, als Teil des Cursus philosophicus der Collegia Exaetense et Stonyhurstense S. J. de „Skriptorenkolonien" der aus dem Deutschen Reiche ausgewiesenen Jesuiten.

## §. 121.

### Berührungen zwischen dem christlichen Realismus und der modernen Wissenschaft.

1. Als die Erneuerung des Studiums der Scholastik die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zog, haben die Wortführer des modernen Wesens nicht unterlassen, den Gegensatz zwischen dem Thomismus und der heutigen Wissenschaft als einen jeder Überbrückung spottenden hinzustellen, um dessen Wiederaufnahme als eine aussichtslose Repristination überlebter Ideen zu kennzeichnen. Dem auf der Oberfläche haftenden Blicke mag sich der Gegensatz aufdrängen zwischen der Scholastik mit ihrer Richtung auf die Überwelt und ihrer scharf umrissenen Prinzipien- und Wissenschaftslehre einerseits und der Wissenschaft unserer Tage andererseits, mit ihren Beziehungen zu der materiellen Kultur, ihrer skeptischen Haltung gegenüber den Prinzipien und ihrer spezialisierenden Entfaltung in die Breite. Aber auf anderen Gebieten, die der Verbindung mit der Philosophie nicht entbehren, zeigte sich, daß Mittelalter und modernes Wesen sich doch keineswegs so spröde gegeneinander verhalten. Der moderne Geschmack verschmähte die Erneuerung der romanischen und gotischen Baukunst keineswegs; Dichtungen und Werke der Tonkunst, die ihre Stoffe der Romantik des Mittelalters entnehmen, muten uns gar nicht fremdartig an; vom Genossenschaftswesen des Mittelalters wird heute eher mit einem gewissen Neide als mit Geringschätzung gesprochen; das germanische, dem kanonischen im Prinzip verwandte Recht erfreut sich reger Sympathien. So

kann jener Gegensatz auch in der Erkenntnisarbeit kein so radikaler sein, wie man ihn darstellen möchte.

In einem Punkte berühren sich heutige und mittelalterliche Wissenschaft ohne Frage: in dem gemeinsamen Einspruche gegen die alle Wirklichkeit überfliegende, aus Prinzipien konstruierende Spekulation, wie sie Kant aufgebracht und Hegel ausgebildet hat. Ihr gegenüber hat die moderne Wissenschaft einen Realismus entwickelt, in dem sich die Rückkehr zu besonnener und gesunder Auffassung ausspricht und der mit dem aristotelisch-scholastischen Realismus eine gute Strecke Weges zusammengeht. Wenn der moderne Realismus dem Forscher vorschreibt: Halte dich an die Dinge und bilde nach ihren Weisungen deine Begriffe, so ist er mit dem scholastischen eines Sinnes, nur erwägt dieser obenein die Frage, wie denn die Dinge Weisungen zur Begriffsbildung geben können, und beantwortet sie dahin, daß dies vermöge ihres intellegiblen, im Begriffe zu erfassenden Kernes und Gehaltes geschieht, der zwar nicht dinglich, aber doch real ist. Damit greift der scholastische Realismus weiter als die heute gangbare Denkweise; doch kommen die Forscher unwillkürlich in seine Bahnen, wenn anders sie die Aufgabe, das Gegebene zu erkennen, ernst nehmen.

Dafür gab uns die Betrachtung des historischen Prinzips eine Reihe von Belegen; das historische Interesse ist auch zunächst realistisch im Sinne des Empirismus, allein es drängt allenthalben über das sinnlich Gegebene oder Bezeugte hinaus, auf den Nerv der Sache, den organischen Zusammenhang und wird, wenn seine Spannkraft nicht vorzeitig erlahmt, zur Anerkennung von geistigen Substanzen, Zwecken, Ideen, auf übergeschichtliche, ja außerzeitliche Elemente geführt[1]). Bei der Naturforschung macht sich ähnliches geltend; die echten Forscher werden durch die Sache selbst über die flachen, nominalistischen Vorstellungsweisen, wie sie in ihrem Gebiete gangbar sind, hinausgeführt. Gerade die bahnbrechenden

[1]) Oben 113, 2 u. 6 a. E.

Geister erheben sich zu den idealen Prinzipien, während ihre Schüler wieder in den Empirismus zurückfallen. Der Begründer der neueren Geographie, Karl Ritter, hat eine christlich-ideale Weltanschauung; der vielseitigste Naturforscher des Jahrhunderts, Alexander von Humboldt, spricht schon in dem Titel seines Hauptwerkes: Kosmos, seine Übereinstimmung mit der großen Naturauffassung der Alten aus; die Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf die Gesellschaft, worin Adolph Quételet mit seiner Sozialphysik voranging, ist keineswegs von naturalistischen Anschauungen geleitet und gestattete eine Fortbildung im christlichen Geiste; der Begründer der Psychophysik, Gustav Theodor Fechner, verschmäht nicht, in seinem „Zendavesta" die Hierophysik des Altertums heranzuziehen, um dem Seelenbegriff wieder Eingang zu schaffen. Der große Physiolog, der zuerst Physik und Chemie methodisch seiner Wissenschaft dienstbar machte, Johannes Müller, vertritt die organische Naturansicht und auf seinen „Vitalismus" greifen noch heute die von der mechanischen Ansicht unbefriedigten Forscher zurück. Er hat an dem berühmten Naturforscher Karl Ernst von Baer einen Gesinnungsgenossen, der nicht nur für die Teleologie eintritt, sondern sie sogar mit einem neuen Kunstausdruck: Zielstrebigkeit, bereichert, welchem man bei seinem sachlichen Werte die sprachliche Deformität gern nachsieht.

Die gleiche Erscheinung, daß die bahnbrechenden Geister eine tiefere, zu den idealen Prinzipien vordringende Grundanschauung haben, welche ihre Nachfolger nicht als Erbe anzutreten wissen, zeigte sich uns auch bei dem Umschwung der historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert und schon bei der Neugestaltung der Naturlehre des 16. und 17., an der Männer schöpferisch arbeiteten, deren Geist der Pythagoreismus und Platonismus genährt hatte. Es ist nicht anders zu erwarten; es gilt von der Wissenschaft, was die Alten von der Herrschaft sagten: sie wird durch dieselben Mittel erweitert, durch die sie erworben wurde; die individuelle Schöpferkraft ist den von Anbeginn gestaltenden Prinzipien wahlverwandt und dringt zu ihnen vor, unbeirrt durch widrige Zeitströmungen.

2. Die Art, wie Karl Ritter zu seinen Grundanschauungen gelangte, ist ein besonders lehrreiches Beispiel von dem Durchbruch des echten Forschergeistes durch vorgefundene Halbheiten. Er hatte bei seinem Aufenthalte bei Pestalozzi in Ifferten 1810 Interesse für dessen Methode gewonnen und faßte den Plan, dieselbe auf die Erdkunde anzuwenden. Er berichtet darüber: „Meine erste Absicht bei der Unternehmung dieser Arbeit war, ein Versprechen einzulösen, das ich Pestalozzi gegeben hatte, für sein Institut im Geist seiner Methode die Geographie zu bearbeiten; wirklich begann ich meine Arbeit, fand aber in der Bearbeitung des geographischen Stoffes nur Stückwerk und Zufälligkeit, also in der Behandlung der Wissenschaft Willkür. Da ich nun im Geiste der Methode (denn die Methodiker verstehen selbst nichts von Geographie) jede Willkür verschmähte und das Notwendige suchte, so fand ich es auch, glaube ich, glücklich aus dem geographischen Chaos heraus, und nun wickelte sich mir, da ich den Faden in der Hand hatte, der ganze verwirrte Knäuel von selbst auf, und ich fand sogar in meiner Geographie, welche aus der Befriedigung für den Verstand auch das Herz erhebt, durch die hohe Weisheit und Gesetzmäßigkeit, die sich in allem offenbarte, einen nicht unwichtigen Beitrag zur Physikotheologie[1])."

Die Notwendigkeit, welche ihn Pestalozzi suchen lehrte, war nun lediglich eine psychologische, subjektive; diesem Methodiker lag es daran, bei den Schülern einen Ablauf von Vorstellungen hervorzurufen, bei dem womöglich jedes Glied der Reihe auf das folgende hindrängt, daher er in der kombinatorischen Synthesis, wie sie bei der Silbenbildung aus dem ABC stattfindet, das Vorbild eines Lehrganges sah. Seine Anschauung war nominalistisch und hatte für den Erkenntnisgehalt des Gegenstandes keinen Raum. Die Methode soll Anschauungen und Fertigkeiten erzeugen, aber das sie verbindende Zentrum, das Verständnis der Sache, wird außer

---

[1]) G. Kramer, Karl Ritter, Ein Lebensbild nach seinem handschriftlichen Nachlaß, 2. Aufl. 1875, Bd. I, S. 139, und J. Janssen, Zeit- und Lebensbilder 1857, S. 142 bis 212: Aus Karl Ritters Leben und Briefen.

acht gelassen. Ritter dagegen wurde bei der Arbeit über die subjektive Notwendigkeit auf die objektive hingedrängt und suchte anstatt gemachter Synthesen kausale und genetische Zusammenhänge in der Sache. Er nannte später seine Methode „eine reduzierende, objektive, die den Haupttypus der Bildungen der Natur hervorzuheben und dadurch ein natürliches System zu begründen sucht, indem sie den Verhältnissen nachspürt, die im Wesen der Natur selbst begründet sind, so daß die ganze Anordnung abweichend werden mußte von derjenigen früherer Arbeiten, welche dieselbe Wissenschaft unter dem Namen von Geographie oder physikalischer Erdbeschreibung nach der klassifizierenden oder subjektiven Methode für das Bedürfnis anderer Wissenschaften und zu besonderen Zwecken vortrugen“ [1]). Was Ritter hier als „klassifizierende Methode“ verwirft, ist die Zusammenreihung des Stoffes unter Begriffen, die mehr oder weniger willkürlich, ohne Konformation an den Denkgehalt der Erscheinungen aufgestellt werden, also im Grunde bloße Namen, wie sie der Nominalismus für gleichbedeutend mit den Universalien hält. Dem gegenüber will Ritter zu den echten, real in den Erscheinungen gegebenen Universalien vordringen. Darum gehören ihm die Erscheinungen und die Gesetze, die Einzelheiten und das Ganze aufs engste zusammen: „Die bunte Mannigfaltigkeit der Daten ... sollte nicht müssiger Schmuck und Unterhaltung sein, sondern durch inhaltreiche Fülle zur Gestaltung der lebendigsten Anschauung mitwirken, um zur Betrachtung des Ganzen zu erheben, den Begriff zur Entwickelung und zur Klarheit zu bringen, der Erscheinung das Gesetz zu entlocken“ [2]), d. i., aristotelisch ausgedrückt: den thätigen Verstand in Bewegung zu setzen. Das Ganze und sein Gesetz faßte aber Ritter als ein Ideales: „Die Anordnung aller in diesem Werke ver-

---

[1]) Die Erdkunde im Verhältnis zur Natur und Geschichte des Menschen oder allgemeine und vergleichende Geographie als sichere Grundlage des Studiums und Unterrichts in physikalischen und historischen Wissenschaften, 1817, Bd. I, S. 20, abgedr. bei Cramer, a. a. O., S. 401. — [2]) Aus einer Vorrede, abgedr. bei Cramer.

sammelten Tatsachen muß, um methodisch zu heißen und zu einem natürlichen System zu führen, einen Haltungspunkt, einen idealen Hintergrund haben. Nur durch ihn kann das Empirische zu einem Zusammenhange, das Mannigfaltige zur Einheit gelangen, welche der toten Natur fehlt[1])." Hier trifft er wieder, wie er dankend anerkennt, mit Forderungen Pestalozzis zusammen, die bei diesem mehr nur als Ahnungen und ohne Verbindung mit den methodischen Ansichten auftreten. Ritter steigt aber über die aristotelischen Anschauungen, in denen er sich, wohl ohne davon zu wissen, bewegt, zu pythagoreisch-platonischen auf, wenn er sagt: „Bei der Anordnung der Außenseite unseres Planeten und dem inneren Zusammenhange seiner scheinbar willkürlich zerstreuten Teile werden wir, je tiefer wir in die Erkenntnis seiner inneren Natur eindringen, mehr und mehr eine höhere Symmetrie und Harmonie, wie eine progressive Entwickelung auch ihrer bloß räumlichen Teile wahrnehmen[2])." Aber auch sein Vorhaben, der Erdkunde einen Beitrag zur Physikotheologie abzugewinnen, führt er durch; er lehrt, daß der Geographie als Wissenschaft „die Erde ein Planet ist, der wie ein Samenkorn mit allen inneren Keimen der Entwickelung und Entfaltung ausgerüstet, von dem Säemann in das Feld der Sonnenbahn geworfen ist, da aufzugehen, zu wachsen, zu blühen und zur rechten Zeit seine Ernte zu tragen" [3]). Das Wesen des Erdballs erschöpft sie erst durch die Erkenntnis, „daß er den zu ihm gehörigen menschlichen Wesen, den Völkern, dem Menschengeschlechte zur Wiege, zum Erziehungs- und Wohnhause als Grundlage vorliegt, demgemäß eine ethische Bestimmung und also auch eine höhere Organisation haben muß, als eine auf bloße Naturzwecke gerichtete: kurz mit einem Worte, daß er eine Gotteswelt ist für die Herberge des unsterblichen Geistes" [4]).

---

[1]) Erdkunde, Bd. I, S. 22, bei Cramer, S. 413. — [2]) Cramer, S. 409. — [3]) Das. S. 412. — [4]) Das. S. 408.

Die gleiche, erhabene Auffassung hatte Ritter auch von der Wissenschaft im allgemeinen, von der er sagt: „Alle Wissenschaft, so viel man deren auch scharf unter sich abgrenzen und bestimmen mag, ist dennoch in der tiefsten Tiefe nur eine, auf der alle anderen beruhen; sie kann nur Lobgesang, nur der Hymnus des Geschöpfs an den Schöpfer sein und die Anschauung Gottes ist für mich die höchste, die einzige, absolute Wissenschaft[1].“ Der geniale Forscher ist also für die Idee der visio beata, von der ein Augustinus, Bonaventura und Thomas gesprochen, empfänglich, wenngleich er ihr nicht einen ganz zutreffenden Ausdruck gibt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Weisheit der Scholastiker auf Ritters Anschauungen einen Einfluß durch Mittelglieder hatte; er verkehrte in der Zeit des Reifens seiner Anschauungen 1810 in Frankfurt mit Johann Friedrich Heinrich Schlosser, dem Bruder Christians[2]), bei dem sich damals die inneren Wandlungen vorbereiteten, welche ihn, wie Christian, in den Schoß der Kirche zurückführten. Ritter schreibt von ihm, daß er „zu den größten Schätzen gehöre“, die er in der Mainstadt gefunden habe und „mit echt klassischer Bildung einen feinen Kunstgeschmack und einen hohen religiösen, frommen Sinn vereinige“[3]).

Ritters Forschen ist ein Beleg des platonischen: *συνοπτικὸς διαλεκτικός*: der Blick aufs Ganze erschließt das Wesen. „Wenn andere“, sagt R. Rocholl, „sich beglückwünschen, daß die Philosophie den Fachwissenschaften Platz gemacht hat, führt Ritter umgekehrt eine Fachwissenschaft in den Verband der philosophischen ein[4]).“ Der ideale, letztlich in der Religion bewurzelte Zug seines Schaffens ist mit der in das Gegebene verständnis- und liebevoll eindringenden Empirie gepaart; man kann seine Grundanschauung wohl christlichen Realismus nennen; dann ist aber die moderne wissenschaftliche Geographie eine Gabe dieser Denkrichtung; zu ihrer Herstellung bedurfte es eines Untertauchens in die Tiefen; der Empirismus der Naturforscher und der Apriorismus der konstruierenden

[1]) Cramer, S. 412**. — [2]) Oben S. 897. — [3]) Cramer, S. 142. — [4]) Die Philosophie der Geschichte, S. 317.

Geschichtsphilosophen hätten sie, selbst wenn ihr Zusammenwirken möglich gewesen wäre, nicht zutage fördern können.

Mit Karl Ritter teilt Alexander von Humboldt den Zug zum Ganzen, die geniale Synthesis massenhafter Erscheinungen und die Verbindung des naturwissenschaftlichen und historischen Interesses. Er gibt seinem „Kosmos" das Motto aus Plinius: Naturae vero rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus, ac non totum complectatur animo[1]). Er faßt die Natur als „ein durch innere Kräfte bewegtes und belebtes Ganze" [2]). Wenn er sagt: „Die Welt, die sich dem Menschen durch die Sinne offenbart, schmilzt, ihm selbst unbewußt, zusammen mit der Welt, welche er, inneren Anklängen folgend, als ein großes Wunderland in seinem Busen aufbaut" [3]), so spricht sich darin das Verständnis für die Hinordnung des Menschengeistes auf die Natur und darum auch auf den geistigen Realgehalt der Sinneswahrnehmung aus. In der geistvollen Allegorie, die der jugendliche Humboldt 1795 für Schillers „Horen" schrieb: „Der rhodische Genius" [4]), symbolisiert er die Lebenskraft als einen Genius, welcher das von Haß und Liebe bewegte irdische Treiben, das Bild der Elementarkräfte, beherrscht und zügelt; er schließt sich also der vitalistischen Anschauung an; doch äußerte er sich im „Kosmos" in dieser Frage skeptischer[5]), wobei er sich aber von der Grundanschauung des Werkes abdrängen läßt.

3. Von der Naturwissenschaft ausgehend, wurde Adolf Quételet, Direktor der Sternwarte in Brüssel, zu seinen moralstatistischen Forschungen geführt; die Erfolge, welche ihm die Vergleichung genau gebuchter, mathematisch durchgeführter Beobachtungen für die Meteorologie gewährten, luden ihn ein, das gleiche Verfahren auf die menschlichen Handlungen anzuwenden und eine „Sozialphysik" zu entwerfen. Sein Buch „Über den

---

[1]) Plin. Hist. nat. VII, 1. — [2]) Kosmos I, Vorr., S. VI. — [3]) Das. S. 16. — [4]) Abgedruckt in seinen „Ansichten der Natur", 3. Aufl. 1847, II, 299 f. — [5]) Vgl. Bruns, A. von Humboldt, eine wissenschaftliche Biographie, 1872, III, 206 f.

Menschen"[1]), erschienen 1835, behandelt die statistisch festgestellten Gleichförmigkeiten in bezug auf die Geburten, die Sterbefälle, die Körperkräfte, die geistigen und moralischen Fähigkeiten, insbesondere deren Mißbrauch (penchant vers le crime), und versucht, mit Anlehnung an die aristotelische μεσότης der Tugend, in dem sogenannten homme moyen, dem mittleren Menschen, einen Typus zu zeichnen, in welchem die individuellen Abweichungen durcheinander neutralisiert erscheinen. Mit einem an seinen Ausgangspunkt erinnernden Bilde vergleicht er die Kollektiverscheinungen und die Massenbewegung in der Gesellschaft mit dem Regenbogen, der trotz der ungezählten lichtbrechenden Tropfen ein einheitliches und schönes Phänomen bildet; auch der mit Kreide gezeichnete Kreis wird zur Vergleichung verwendet, dessen Teile, in der Nähe angesehen, zufällige und unregelmäßige Formen zeigen, während beim Überblicke vom rechten Standorte dessen Gesetz in die Augen springt[2]). Der Sozialkörper der Menschheit existiert nach Quételet in der Kraft der erhaltenden Prinzipien (principes conservateurs), die ihm der Allmächtige eingesenkt[3]). Er sagt: Rien n'échappe aux lois imposées par la Toute-puissance divine aux êtres organisés ... Tout est prévu, tout est réglé; notre ignorance seule nous porte à croire que tout est abandonné au caprice du hasard[4]). Diesen Gesetzen gegenüber bezeichnet Quételet den freien Willen als cause accidentelle[5]); doch spricht er andererseits dem Menschen die Kraft zur Beherrschung der sozialen Einflüsse zu: „Als Mitglied der menschlichen Gesellschaft erfährt er jeden Augenblick den Zwang der Ursachen und zahlt ihm seinen Tribut; aber als Mensch beherrscht er durch den vollsten Gebrauch seiner geistigen Vermögen jene Einflüsse, modifiziert ihre Wirkungen und kann einem besseren Zustande sich zu nähern suchen[6])."

---

[1]) Sur l'homme et le developpement de ses facultés ou Essai dé physique sociale, 2. vol., Paris. Deutsch von Riecke, Stuttgart 1838. — [2]) Über den Menschen, S. 4. — [3]) Lettres sur la théorie des probabilités, Brux. 1846, p. 263. — [4]) Système social, p. 16. — [5]) Über den Menschen, S, 651. — [6]) Das. 9.

Quételets Anschauungen sind somit, trotz des Namens Sozialphysik, den er seinem Untersuchungskreise gab, nicht naturalistisch, aber ebensowenig ist bei ihnen das natürliche und moralisch=religiöse Element in Einklang gebracht. Der Franzose A. M. Guerry, dessen einschlägiges Werk noch vor Quételets Hauptschrift erschien[1]), trug insofern zur Klärung bei, als er jenen „mittleren Menschen" als Typus, also als Ideal, nicht gelten läßt, da die Aufstellung eines solchen der Ethik, nicht der Moralstatistik zustehe; diese betrachte nur das Empirisch=gegebene, was nicht ausschließe, daß sie durch Aufzeigung der Folgen des Bösen moralisch wirken könne nach dem Worte Augustins: Jussisti, Domine, et ita est, ut poena sua sit sibi omnis inordinatus animus[2]). Die Anschauungen der Traditionalistenschule wendet mit Glück Dufau auf den Gegenstand an[3]). Er fordert, daß die Statistik nicht auf den Mißbrauch der Willenskraft, den penchant vers le crime, beschränkt bleibe, sondern auf die tendance vers le bien, die charitativen Handlungen, die Religionsübungen u. a. ausgedehnt werde, wenn sie ein Bild der Massenbewegung geben solle. Der Halt der Menschheitsentwickelung ist die Religion, der Glaube an das Übernatürliche, und darauf fußt die Sittlichkeit: La société tout entière, depuis les premiers temps jusqu'à nous réponds uniformément, qu'il n'est que l'influence religieuse, qui puisse produire le devoir; partout et toujours on a rattaché à l'idée religieuse l'idée du devoir[4]). Der Glaube ist die Voraussetzung aller Überzeugung und bildet die Basis für die sittliche Bewegung der Gesellschaft. — Damit wird nun freilich nach Art der Traditionalisten die lex naturalis und das lumen rationis übersprungen, aber erhält doch die Gesamtansicht

---

[1]) Essai sur la statistique morale de la France 1834, 4°, aus dem seltenen Buche gibt A. v. Öttingen in seiner „Moralstatistik", 1868, S. 132—136, Auszüge. — [2]) Öttingen, S. 135. Aug. Conf. I, 13. — [3]) Traité de statistique ou théorie de l'étude des lois d'après lesquelles se développent les faits sociaux, Paris 1840 u. La méthode d'observation dans son application aux sciences morales et politiques, Paris 1866. — [4]) Méthode, p. 183, bei Öttingen, S. 140[2].

Tiefe und Weite zugleich. Vortrefflich stellt Dufau das religiöse Gesamtbewußtsein als die Segensmacht dar, aus welcher auch der Ungläubige nie ganz herausfällt: er zehrt unbewußt von dem Segen der Religion, die ihn erzogen; wenn er sich auch zum Materialismus und Atheismus bekennt, so hat er doch die Vorstellungen und Gewöhnungen von Menschen, die an Gott und Unsterblichkeit glauben, nicht von sich getan: Vous étiez, redet ihn Dufau an, dans un milieu religieux, chrétien, vous en êtes sorti; pouvez-vous faire que vous n'ayez pas vécu dans le sein de votre mêre, sucé de lait de votre nourrice[1]? Auch weist er auf die von der Statistik festgestellte Tatsache hin, que les voleurs et les prostituées ne croient en général à rien[2]. — Dufaus Auffassung der Willensfreiheit charakterisiert Öttingen mit den Worten: „Er sieht den lebendigen Gott und seinen Willen als Zentrum aller geordneten Weltbewegung an. Daher dringt er auch tiefer als Quételet in das Verständnis der menschlichen Willensfreiheit ein. Das Wesen und die letzten Gründe der Freiheit sind ihm, wie das von dem ganzen Weltdasein gesagt werden kann, ein Mysterium, aber in den Tatsachen erscheint ein Zusammenhang, ein Gesetz der Bewegung, eine Verkettung, die zu erforschen Bedürfnis und Recht des wissenschaftlichen Geistes sei. Innerhalb solcher Verkettung (enchaînement) bewege sich auch der freie Wille, nicht trotzdem er dieses ist, sondern weil er ein freier ist, sich nach inneren Motiven vernünftig entscheiden kann und ebendaher eine physionomie conforme auch in den menschlichen Handlungen zutage treten läßt[3]."

Die Aufschlüsse, welche die Moralstatistik gewährte, schlossen sich an die Anschauungen des christlichen Realismus auf das Beste an. Schon Augustinus hatte gesprochen von „der wunderbaren, den Leibern eingewebten Kraft des Samens, vermöge deren in dem Strome der Menschengeschlechter das Erbgute und das Erb-

[1]) Méthode, p. 186. — [2]) Ib. p. 192. — [3]) Öttingen, a. a. O., S. 142.

übel dahinzieht"[1]); keinem christlichen Denker ist die Solidarität der Menschen, der Zeitgenossen wie der Raumgenossen, ein fremdartiger Gedanke, die Bitte des einzelnen um Vergebung „unserer Schuld" ist zugleich Fürbitte für die anderen, und die Schuldgemeinschaft verhehlt sich der Christ so wenig, als er die Verheißung von der Teilnahme aller an den Segensmächten seines Glaubens vergißt. Soziale Kollektiverscheinungen und Massenbewegungen haben dann nichts Befremdliches und ihre Anerkennung bedroht die Freiheit des einzelnen nicht. — Ganz anders wirkte die neue Vorstellungsweise da, wo der Autonomismus die Köpfe beherrscht hatte; von ihm zu dem Kollektivismus der Moralstatistik war es ein jäher Sprung; die selbstherrlichen Subjekte erschraken, als sie sich sagen mußten: Nos numerus sumus, eine Ziffer im Budget des Sozialkörpers! Die Wendung zum krassesten Determinismns, die sich nun vollzog, war im Grunde in der autonomistischen Ansicht selbst vorbereitet: die Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit steht auf einer Nadelspitze und ist jeden Augenblick daran, die unwürdige Gebundenheit des Willens anzuerkennen; die Reversseite der Hoffart ist Mangel an Selbstachtung; der Selbstherr findet sich unschwer darein, daß sein Wollen notwendiges Produkt von Naturgesetzen ist, weil diese wenigstens nicht mit dem Anspruche auf Autorität auftreten, die in Wahrheit eine würdige Gebundenheit stiftet, wie sie eben nun einmal dem Autonomismus unannehmbar ist[2]).

Englische und deutsche Gelehrte stempelten die Moralstatistik zu einer Instanz gegen die Willensfreiheit um und machten mit dem Ausdrucke Sozialphysik Ernst. Dem gegenüber forderte Alexander von Öttingen, Professor der lutherischen Theologie in Dorpat, nachdrücklich die Begründung einer Sozialethik auf christlicher Grundlage. In seinem überaus reichhaltigen Werke[3]) weist er das

---

[1]) Aug. De civ. Dei XXII, 24. — [2]) Oben §. 102, 5, S. 441. — [3]) Die Moralstatistik, induktiver Nachweis der Gesetzmäßigkeit sittlicher Lebensbewegung im Organismus der Menschheit. Erlangen 1868 u. ö.; als erster Teil des Werkes: Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sozialethik.

Ungenügende der Personalethik und der naturalistischen Deutung der moralstatistischen Tatsachen nach; er zeigt, daß die „Gesetze" der Sozialphysiker nur zu verstehen sind als causae secundae, durch die sich die causa prima betätigt: „Nie wirkt die erhaltende Allmacht ohne ursächliche Mitglieder, die in der reichen Mannigfaltigkeit der Einzelwirkungen zutage treten; ja mitten im scheinbaren Wogen der ‚Menschenatome' zeigt sich ein organisierender Trieb, eine Stromrichtung, die die Tropfen in wohlgeformtem Bette, dem gemeinsamen Ziele nach inneren Bewegungsgesetzen entgegenführt[1])." Der Wert seiner Darstellung wird leider durch die Gewaltsamkeit beeinträchtigt, mit welcher er lutherische Anschauungen der Sache aufzwingt. Für die Zerfahrenheit und den Individualismus der neueren Ethik macht er ausschließlich den Kalvinismus und Pietismus verantwortlich, denen er den Katholizismus als entgegengesetzte Einseitigkeit gegenüberstellt, bei welcher die äußere Autorität keine soziale Gliedlichkeit aufkommen lasse. Luther allein, dessen Forderung dahingeht, daß die Gläubigen „ein Kuche" seien, habe die Grundlagen der Sozialethik besessen[2]). Öttingen will sich nicht eingestehen, wieviel er selbst, wenn er die Tradition, die Autorität, die Solidarität der Gläubigen als sozialethische Grundlagen hinstellt, der katholischen Denkweise entlehnt, und erwehrt sich ihrer darum anderwärts in fast leidenschaftlicher Weise; so wenn er die katholische Kirchlichkeit darin sieht, daß „tote, selbstlose Massen durch eine beglückende Hierarchie in das Paradies der Heilsgewißheit mit der mechanischen Zwangsjacke knechtischen Gehorsams gegen äußerliche Autorität hineingenötigt werden"[3]) — tote Knechte in der Zwangsjacke ins Paradies geschoben, das ist mehr als dantesk! Die katholische Ethik gilt ihm aber auch als atomistisch, weil sie die Vielheit der Tugenden betont, eine Masse verdienstlicher Einzelleistungen kennt und — die ehelichen und Familienverhältnisse zerstört, sobald es gilt, sie dem Institut der Kirche zu opfern[4]). Der Tatsache, daß

[1]) Moralstatistik, S. 345. — [2]) Das. S. 49. — [3]) S. 819. — [4]) S. 48.

mehr Selbstmorde bei den Protestanten vorkommen als bei den Katholiken (in Preußen im Verhältnisse von 322:100), gibt er die Fassung, daß „die Höhe der Entwickelung des religiösen Bewußtseins und der kritischen Selbsttätigkeit auch die Selbstmordfrequenz steigert“ [1]) — ein Ausspruch, der bezeugt, wohin das Auseinanderreißen von Religion und Sittlichkeit durch Luther führt. Den Anschauungen der Glaubensneuerer fehlt, um die empirisch-soziale Seite der Sittlichkeit zu verstehen, nicht weniger als alles: sie sind autonomistisch, deterministisch und zerschneiden das Band von Äußerem und Innerem, Erfahrung und Theorie.

4. Der Begründer der Psychophysik, G. Th. Fechner, arbeitet der Wiederkehr realistischer Anschauungen vor durch seine Feldzüge gegen den Materialismus, die Monadenlehre und den Apriorismus, sowie durch sein Eintreten für den Seelenbegriff, den er nahezu zum Formbegriffe erweitert. Den Materialismus nennt er „den gröbsten Balken aus dem gescheiterten Schiffe der Philosophie“; daß man in ihm das letzte Rettungsmittel sieht, zeige, daß es ein neues Schiff und eine neue Fahrt gelte: „Ist der Wind das Schiff, sein Blasen die Fahrt? Wenn wir den heutigen ‚Idealisten‘ glauben, ja; aber wo ist der Glaube an sie hin? Man frage selbst den Wind [2]).“ Die Materialisten, welche die Maxime haben, „mit möglichst wenig Geist in der Welt auszukommen“, gehen so vor wie einer, der den Mittelpunkt des Kreises leugnet weil er ihn nicht findet, wenn er die Kreisfläche in kleine Stücke schlägt; denn dem Mittelpunkte aller Spekulation sei die Tatsache: unsere eigenen Körper sind beseelt, zu vergleichen [3]); jene rühmen sich des festen Bodens, auf dem sie gehen, aber sie kommen dabei an einen Berg, wo sie sagen: hier ist die Welt zu Ende; sie gleichen „der Auster, welche mit einem Schluck aus dem Meere ihre Schale füllt und sagt: das ist das Meer“ [4]). — Fechner nennt die mechanische Anschauung die Nachtansicht, die ideale die Tagesansicht

---

[1]) Moralstatistik, S. 844. — [2]) Über die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. 1861, Vorr. S. VI. — [3]) Das. S. 20f. u. 217. — [4]) S. 167.

welche unser Erkennen durch das göttliche bedingt zeigt: „Die Welt ist von Gottes Sehen und Hören durchleuchtet, von seinem Hören durchtönt; was wir selber von der Welt sehen und hören, ist nur die letzte Abzweigung seines Sehens und Hörens." Hier ist der Gedanke nicht mehr weit, daß unsere Erkenntnis nur das Teilhaben an einer Wahrheit sein kann, die letztlich Gottes ist. Aber auch die Monadenlehre von Leibniz, Herbart und Lotze, welche die Seele in die letzten Elemente der Materie zurückzieht, verwirft Fechner[1]). Er rückt ihr vor, daß sie den Kosmos zersetzt und sein Prinzip verzettelt. Die uralte Frage: Eines oder Vieles? beantwortet er unbedenklich im Sinne des ersteren: „Hat, fragt sich, alles einzelne Bewußtsein in eines einzugehen, oder das eine ins einzelnste zu zergehen? Das ist die letzte Wahl. Der Ameisenbär verschlingt entweder die Ameisen oder wird von ihnen verschlungen; jenes der lebendige, dies der tote; ich wette für den lebendigen"[2]); eine Entscheidung, die allerdings zum Gutheißen der Allbeseelung und des Pantheismus führt.

Doch tritt Fechner der hegelschen Alleinslehre mit ihrer versteckten Selbstapotheose energisch entgegen, er tadelt die Richtung der Philosophie, welche „zur Menschenvergötterung führt, wonach der Gipfel der Schöpfung im Bewußtsein der einzelnen Menschen oder den bewußten Ideen einzelner Philosophen von einem unbewußten Zusammenhange der Menschheit zu finden ist, statt daß über das Bewußtsein der einzelnen Menschen höhere bewußte Beziehungen in einem allgemeinen Bewußtsein übergreifen"[3]), welches zurückgeht auf ein höchstes und letztes Bewußtsein, das als „die ganze Umfassung und dessen Einheit der letzte Knoten und die höchste Spitze ist, dessen, was ist"[4]). Ein solches „höheres Reich geistiger Beziehungen" sieht er in Kirche, Staat, Wissenschaft, Kunst, Leben, worin sich erst die Gedankenkreise der Einzelwesen abschließen, gerade wie sich bei diesen die Empfindungskreise der

---

[1]) Elemente der Psychophysik, 2 Bde., 1860, Kap. 37. — [2]) Über die Seelenfrage, S. 222. — [3]) Das. S. 226. — [4]) S. 228.

einzelnen Sinne in den Begriffen und Ideen des ganzen Menschen abschließen, ein Verhältnis, das aber schon bei den Sinnen selbst vorliegt, denn „es sind für den Sinn des Auges nicht die Empfindungen der einzelnen Netzhautfasern, sondern die Form- und Farbenverhältnisse, die aus Beziehungen dieser Empfindungen hervorgehen und sich in der Gesamtanschauung des Auges abschließen, das Bedeutungsvollste“ [1]). Damit wird das reale Korrelat der menschlichen Betätigung im Gemein- und Einzelleben wie im Erkennen bestimmter, als es bei Hegel geschieht, anerkannt, wenngleich die Verlegung desselben in „Beziehungen“ den Gedanken wieder verunklärt, denn: Relatio non potest esse absque aliquo absoluto [2]).

In Fechner sind der gemütvolle, humoristische Lebensphilosoph und der exakte Physiker nicht zur Einheit verschmolzen; es hätte dazu fester ontologischer Anschauungen bedurft, und diese waren in dem Wirrwarr, den Kant geschaffen, verloren gegangen. Durch die Wolke der Unklarheit bricht aber bei dem Psychophysiker wie bei anderen tiefergehenden Forschern der Strahl richtiger Intentionen erfreuend hindurch. Fechners Losungswort gegen den Apriorismus kann jeder Aristoteliker gutheißen: „Ceterum censeo, Karthaginem esse delendam. Unter dem Karthago aber verstehe ich jene Philosophie, die sich über die Dinge stellt, ohne vom Grunde derselben zu ihrer Spitze aufgestiegen zu sein [3]).“ — Die Spitze aber sieht Fechner in Gott und er gibt dem Beweise für dessen Dasein, entgegen den kantischen Sophismen, eine dankenswerte neue Form: „Wir würden den religiösen Glauben nicht brauchen, wenn seine Gegenstände nicht wären. Denn wenn der Mensch den Glauben daran gemacht hat, weil er ihn braucht, so hat er den Umstand selbst nicht gemacht, daß er den Glauben daran zu seinem gedeihlichen Bestande braucht und demgemäß ihn zu machen durch das Bedürfnis genötigt ist. Die Erzeugung dieses Glaubens durch den Menschen

---

[1]) Über die Seelenfrage, S. 226. — [2]) Bd. II, §. 70, 5. — [3]) Schlußworte der Schrift: Über die Seelenfrage.

muß also in der realen Natur der Dinge begründet sein, welche den Menschen mit seinen Bedürfnissen erzeugt hat. Es hieße aber teils der Natur der Dinge eine Absurdität beilegen, teils läuft es gegen die Erfahrung, soweit sich solche machen läßt, daß die Natur uns darauf eingerichtet hätte, nur mit dem Glauben an Etwas gedeihen zu können, was nicht wäre [1])." Auch das Schaffen des Menschen sieht Fechner in der Religion begründet: „Streichst du aus der Kunst die religiöse Idee, dann hast du sie sozusagen um ihr Haupt verkürzt [2])." Vom Gebete sagt er: „Nimm es aus der Welt, und es ist als hättest du das Band der Menschheit mit Gott zerrissen, die Zunge des Kindes gegenüber dem Vater stumm gemacht."

Die Grundanschauungen seiner Psychophysik hätte Fechner leicht und zum Vorteil für die Klarheit ihrer Durchführung an Aristoteles anlehnen können. Wenn dieser in den Betätigungen des Lebenswesens das Psychische, also z. B. den Zorn als Form, das Somatische, hier: die Blutwallung, als Materie faßt, welche beide nur Seiten derselben Sache sind und vom Psychologen von der Innenseite, vom Physiker von der Außenseite betrachtet werden [3]), so gibt er den Fingerzeig, beide Betrachtungsweisen zu verbinden, also signalisiert das, was Fechner zu einem eigenen Forschungszweige gestaltet. In der Unterscheidung der beiden Arten der Gerechtigkeit nach dem Gegensatze der arithmetischen und geometrischen Proportion liegt dasselbe Prinzip, nach welchem Fechner die beiden Arten der Progression verbindet, und die „Schwellenformel" gewinnt [4]). Fechner bestimmt die Psychophysik als die „exakte Lehre von den funktionellen oder Abhängigkeitsverhältnissen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt" [5]). Die Erweiterung des Begriffes durch die letzteren Bestimmungen wird für Fechner erforderlich, weil

---

[1]) Drei Motive des Glaubens, 1863; angeführt bei T. Pesch, Die großen Welträtsel, II, S. 526. — [2]) Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht, 1879, S. 88. — [3]) Ar. de an. I, 1, 10; Bd. I, 32, 5. — [4]) Vgl. des Verfs. „Empirische Psychologie", §. 2. — [5]) Revision der Psychophysik, 882, S. 8.

er dem Psychischen die weiteste Ausdehnung gibt; er lehrt nicht nur Pflanzenseelen, sondern auch Gestirnseelen, so daß die Seele als ein Daseinselement erscheint und sich damit ihr Begriff dem der aristotelischen Form annähert. Er bezeichnet als ein Grundgesetz, daß „das Geistige den Charakter relativer Einheit oder Einfachheit gegen das Körperliche trägt, das als dessen Ausdruck anzusehen ist . . . Dies kann man durch den Ausdruck repräsentieren, daß der Geist das verknüpfende Prinzip der körperlichen Zusammenstellung und Auseinanderfolge ist“ [1]). „Nicht bloß die Einzelheit der Erscheinungen, sondern auch das Band derselben hat Realität, ja die höchste Realität [2]).“ Anderwärts bezeichnet Fechner das Geistige oder Seelische als Bewußtsein und findet im menschlichen Bewußtsein von den Dingen herrührende „beharrliche Einheiten“, die durch „feste Gesetze“ und „unverrückbare Haltepunkte und Zielpunkte“ bestimmt sind; die Gesetze selbst sind ihm aber wieder etwas Gedankenmäßiges: „Dies Gesetz ist nicht Deus ex machina, sondern die machina im Deus; aber Gott ist noch über die machina [3]).“ All dies sind Hindeutungen auf die formae in re, auf die in das menschliche Bewußtsein eingehenden Formen und auf die formae ante rem. Man möchte auf Fechners Gedankenbildung Aristoteles' Wort über Empedokles' Philosophie anwenden, die er *ψελλιζομένη* nennt [4]); der Grund aber: *ἅτε νέα τε καὶ κατ' ἀρχὰς οὖσα*, trifft nicht mehr zu: hier stammelt die Philosophie wieder, weil sie die Sprache verlernte, die sie schon besessen hatte. Das Richtige der Fechnerschen Bestimmungen läßt sich unschwer auf aristotelisch-thomistische zurückführen und das Irrige dadurch berichtigen, wie dies bezüglich der Psychophysik van Weddingen [5]) und Const. Gutberlet [6]) getan haben.

---

[1]) Über die Seelenfrage, S. 212. — [2]) S. 214. — [3]) S. 205 f. — [4]) Ar. Met. I fin. — [5]) L'encyclique de S. S. Léon XIII et la restauration de la philosophie chrétienne. Brux. 4. éd. 1880, p. 40. — [6]) „Die Psychophysik“ in der Zeitschrift: Natur und Offenbarung, in den Jahrgängen 1879 u. 1880. Vgl. dessen Lehrbuch der Psychologie 1881, 2. Aufl. 1896, S 287 u. f. und „Der Kampf um die Seele“, 2. Aufl., II Bd., 1903.

5. Es ist das allgemein anerkannte Verdienst Johannes Müllers, Physik und Chemie methodisch auf die physiologischen Erscheinungen angewandt zu haben, aber ein noch größeres ist es, daß er deren Zusammenhang mit der Philosophie betonte und über den neuen Gesichtspunkten die dem Leben als solchem eigenen Prinzipien nicht außer acht ließ. Er erklärt: „Die Medizin ist keine Wissenschaft ohne die Physiologie; die Physiologie ist keine Wissenschaft ohne den Anfang und das Ende der Philosophie [1]." Seine Darlegungen über Organismus und Leben beginnen mit den Worten: „Die organischen Körper unterscheiden sich nicht bloß von den unorganischen durch die Art ihrer Zusammensetzung aus Elementen, sondern die beständige Tätigkeit, welche in der lebenden organischen Materie wirkt, schafft auch in den Gesetzen eines vernünftigen Planes mit Zweckmäßigkeit, indem die Teile zum Zwecke eines Ganzen angeordnet werden, und dies ist gerade, was den Organismus auszeichnet [2]." Müller zieht einen Ausspruch aus Kants „Kritik der Urteilskraft" heran und einen anderen aus Goethes „Metamorphose der Pflanze"; aber auch Leibniz' „prästabilierte Harmonie" wird erwähnt, sie zeigt sich in der vernünftig-zweckmäßigen Anordnung der Gestalt und Kräfte der Tiere für die Ausübung dieser Kräfte [3]. Unorganisches Gebilde und Organismus sind im Wesen verschieden: „Die Kristalle zeigen durchaus keine Zweckmäßigkeit der Gestaltung für die Tätigkeit des Ganzen, weil der Kristall nicht ein aus ungleichartigen Geweben zusammengesetztes, zweckmäßiges Ganze ist, sondern durch Aggregation gleichartiger Elemente oder Bildungsteile entsteht, welche denselben Gesetzen der kristallinischen Aggregation unterworfen sind [4]."

Es wird die Meinung widerlegt, daß das Leben nur die Folge der Harmonie der Teile, des Ineinandergreifens der Maschinenräder sei; „diese Harmonie besteht nicht ohne den Einfluß einer Kraft, die auch durch das Ganze hindurchwirkt und nicht von einzelnen

---

[1]) Vergleichende Anatomie der Sinnesorgane 1826, S. 36. — [2]) Handbuch der Physiologie des Menschen, 3. Aufl. 1838, I, S. 19. — [3]) Das. S. 21. — [4]) S. 21.

Teilen abhängt und diese Kraft besteht früher, als die harmonischen Glieder des Ganzen vorhanden sind ... Diese vernünftige Schöpfungskraft äußert sich in jedem Tiere nach strengem Gesetz, wie es die Natur jedes Tieres erfordert; sie ist im Keime schon vorhanden, ehe selbst die späteren Teile des Ganzen gesondert vorhanden sind, und sie ist es, welche die Glieder, die zum Begriffe des Ganzen gehören, wirklich erzeugt. Der Keim ist das Ganze potentiâ, bei der Entwickelung des Keimes entstehen die integrierenden Teile actu"[1]). — Als ob alle aristotelischen termini zur Verwendung kommen sollten, wird auch noch das movens herangezogen: Ernst Stahl, der berühmte Chemiker des 18. Jahrhunderts, wird gelobt wegen seiner von seinen Zeitgenossen mißverstandenen Lehre, „daß die vernünftige Seele selbst das primum movens der Organisation, daß sie selbst der letzte und einzige Grund der organischen Tätigkeit sei". Müller bemerkt: „Diese Ansichten sind heutzutage keine Meinungen mehr, sondern Fakta": „Es kann jetzt nicht mehr bezweifelt werden, daß der Keim nicht die bloße Miniatur der späteren Organe ist, wie Bonnet und Haller glaubten, sondern daß der Keim das von der spezifischen organischen Kraft beseelte und bloß potentielle Ganze ist, welches actu sich entwickelt und die Glieder zur Tätigkeit des Ganzen nebeneinander erzeugt; denn der Keim selbst ist nur formlose Materie[2])."

Damit vollendet Müller, was Blumenbach begonnen hatte: die Klärung des Potenzbegriffes, den die Evolutionisten vergröbert, die Epigenetiker preisgegeben hatten[3]) durch Zurückgehen auf die aristotelischen Bestimmungen; er wäre zu noch größerer Klarheit gelangt, wenn er diese in ihrem ontologischen Zusammenhange aufgesucht hätte. — Es ist nicht zufällig, daß Müller sich auch der Lehre vom tätigen Verstande annähert. Er vindiziert in der Schrift „Über die phantastischen Gesichtserscheinungen, eine physiologische Untersuchung mit einer psychologischen Urkunde des Aristoteles über den

---

[1]) Handbuch der Physiologie des Menschen, 3. Aufl. 1838, I, S. 24. — [2]) Das. S. 24. — [3]) Oben §. 90, 6.

Traum", Coblenz 1826, der Seele ein Vermögen, dessen Tätigkeit uns die Gesetze von der Assoziation der Vorstellungen nicht erschließen; er nennt es schöpferische Phantasie und schreibt es den Künstlern und Forschern zu, wobei er besonders Goethe im Auge hat[1]). Müller ist der Begründer der Lehre von den Reflexbewegungen, durch welche er der Erforschung der bewußten Innervationen die Unterlage bot; auch auf dem psychologischen Gebiete faßte er das Niedere und Höhere ins Auge, weit entfernt von der Selbstgenügsamkeit anderer Forscher, welche um so mehr den Tatsachen genug zu tun glauben, je mehr sie sich der Ideen entschlagen. Gegen sie bemerkt J. Liebig, Chemiker und doch beredter Anwalt der Lebenskraft: „Eine allzugroße Schätzung der bloßen Tatsachen ist häufig ein Merkzeichen eines Mangels an richtigen Ideen, und nicht der Reichtum, sondern die Armut umgibt sich mit einem Schwulst von Lappen, oder trägt alte, zerrissene, fadenscheinige oder unpassende Kleider[2])."

Karl Ernst von Baer setzt an die Stelle von Müllers „Zweckmäßigkeit nach vernünftigem Plane" seine „Zielstrebigkeit", womit er der sich unbewußt auswirkenden Entelechie des Aristoteles noch näher kommt. Ein organischer Körper soll werden, die dazu führenden Vorgänge sind zielstrebige; die Folgen sind von Notwendigkeiten bedingt: „Aber zu glauben, daß wir deswegen auf die Ziele nicht zu achten hätten, wäre ein wissenschaftlicher Aberglaube ... Zu erfassen, wie in zielstrebigen Notwendigkeiten und notwendig verfolgten Zielen das Naturleben besteht, scheint mir die wahre Aufgabe der Naturforschung"[3]). Baer will anstatt von Zwecken, vielmehr von Zielen der Natur sprechen, weil in ersterem Ausdrucke bewußte, kluge Veranstaltung mitbezeichnet wird, Ziel dagegen kein Bewußtsein voraussetzt und Nötigung und Notwendigkeit nicht abweist. Er bemerkt aber: „Für die Gesamtheit der Natur wende

---

[1]) Vgl. Oben §. 112, 3, S. 666. — [2]) Chemische Briefe, S. 40. — [3]) Studien aus d. Geb. der Naturw. 1876, S. 73.

ich doch lieber den vollen Zweckbegriff an, muß mir aber gestehen, daß ich mir dabei ein bewußtes und wollendes Wesen denke[1])." Über die Notwendigkeit, eine Lebenskraft anzunehmen, bemerkt er: „So sehr man auch in neuerer Zeit vorgeschritten ist in der Erkenntnis der einzelnen Vorgänge im organischen Lebensprozesse, immer bleibt etwas zurück, was sie leitet und was die chemisch-physikalischen Vorgänge beherrscht, das Leben selbst. Vom Lebensprozeß kann man überdies sagen, daß er immer auf einen künftigen Zustand gerichtet ist ... Muß man nicht anerkennen, daß er zielstrebig ist? Das Ziel ist das eigene Selbst und die Nachkommenschaft; denn jede einzelne Lebensform scheint an sich für unbegrenzte Dauer eingerichtet, obgleich jedes einzelne Individuum notwendig in seinem Einzelleben dem Untergange entgegengeht[2])."

Baer führt Dubois-Reymonds Ansicht, daß das Bewußtsein sich nicht aus materiellen Bedingungen erklären lasse, an und bemerkt: „Auch mir scheint das Bewußtsein, die Grundlage aller geistigen Operationen, durch chemisch-physikalische Aktion nicht erklärbar, wenn auch eine Aktivität des Hirns zur Grundlage dient. Ich glaube sogar, daß die Philosophen unserer Zeit viel zu viel Gewicht auf den von Physiologen vermuteten Mechanismus des Hirns legen ... So wenig wir nun auch die geistigen Operationen aus den körperlichen erklären können, so erkennen wir doch, daß sie nur den höheren Organismen zukommen und daß die Zielstrebigkeit der höheren Lebensprozesse durch die körperliche Entwickelung zu den geistigen Operationen führte, und man kann deshalb das geistige Leben als Ziel des organischen betrachten[3]). „Die gesamte Tierwelt hat ihr letztes Ziel im Menschen, so sehr auch jedes Tier des eigenen Daseins sich erfreut und dasselbe zu erhalten strebt[4])." Die Hinordnung der Lebewesen auf den Menschen schließt aber dessen Einreihung in eine umfassendere Welt der Zwecke nicht aus: „Wie die Töne nur dann miteinander eine Harmonie geben, wenn

---

[1]) Studien aus d. Geb. der Naturw. 1876, S. 82. — [2]) S. 188. — [3]) S. 219 f. — [4]) S. 227.

sie nach gewissen Regeln verbunden werden, so können auch in der Gesamtheit der Natur die einzelnen Vorgänge nur bestehen und fortgehen, wenn sie zu einander in einem geregelten Verhältnisse stehen. Der Zufall kann nichts Fortgehendes schaffen, sondern nur zerstören. Diese Harmonie löst sich nach unserer Ansicht auf in Ziele und Naturgesetze als Mittel derselben. Die Gabe, Ziele und Zwecke zu verfolgen und Mittel dazu auszuwählen, nennen wir Vernunft ... und so müssen wir zum Schlusse behaupten: die ganze Natur wirkt vernünftig, oder: sie ist der Ausfluß einer Vernunft, oder, wenn wir den Urgrund aller Wirksamkeit mit der Natur uns vereint denken: die ganze Natur ist vernünftig[1])."

Baer weiß, daß er damit keine neue Doktrin aufstellt: „Die Erkenntnis von Zielstrebigkeiten in den Wirksamkeiten der Natur ist schon sehr alt, denn man hat mir nachgewiesen, daß meine Zielstrebigkeiten mit den Entelechien des Aristoteles zusammenfallen; Entelechie heißt: ein Ziel in sich tragend[2])." — Er entnimmt zum Belege davon aus Erdmanns „Grundriß der Geschichte der Philosophie" einige Stellen über Aristoteles; wie anders hätte der große Naturforscher die Frage behandelt, wenn er die aristotelisch-scholastische Ontologie gekannt hätte! Er würde dann auch Platon und Pythagoras als Gesinnungsgenossen begrüßt und erkannt haben, daß die Zielstrebigkeit des Denkens auf die idealen Prinzipien hingeordnet ist. Daß er diese wenigstens im Gebiete des Willens vor Augen hat, zeigt seine Äußerung über die Freiheit: „Was den freien Willen anlangt, so lasse ich mir den meinigen nicht nehmen, obwohl ich weiß, daß er zuweilen sehr beeinflußt wird. Ich nenne diesen Einfluß, wenn er sehr stark ist, eine Nötigung — noch lange nicht Notwendigkeit; wenn er schwächer wirkt, scheint er mir eine Verlockung oder eine Bedrängung[3])." Die Beseitigung der Freiheit durch die Darwinschwärmer geißelt er mit

---

[1]) Studien aus d. Geb. der Naturw. 1876, S. 229. — [2]) S. 458. — [3]) Reden, geh. in wiss. Versamml. 1876, I (Studien aus d. Geb. d. Naturw.) S. 70.

den Worten: „Große Dinge wollen Raum haben; so schiebt ja auch das Kuckucksjunge seine Pflegegeschwister, die kleinen Grasmücken, über den Bord des Nestes." Den Mechanismus der Deszendenzlehre, welcher durch Zufall das Zweckmäßige zu produzieren gedenkt, vergleicht er mit der Denkmaschine, die der Satiriker Swift in Gullivers Reisen beschreibt[1]).

In letzter Zeit hat Baers Landsmann, Gustav von Bunge, dessen Anschauungen weitergeführt. Er sagt: „Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zu der Einsicht, daß Vorgänge, die wir bereits geglaubt haben physikalisch und chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten[2])." Und nicht nur vorläufig versagt diese Erklärung: „Mit dem Sinne werden wir in der belebten Natur nichts anderes entdecken als in der unbelebten; wir müssen von dem uns zunächst Bekannten, der Innenwelt, ausgehen, um die Außenwelt zu erklären." Bunge ist Vitalist, nennt sich aber lieber Idealist: Physiologus nemo nisi psychologus.

Im Sinne dieser Forscher beleuchtet die Deszendenzlehre Otto Liebmann[3]) und kommt zu dem Resultate: „Wir sehen ein, daß die erkannten Gesetze der unorganischen Natur, die physikalischen und chemischen also, nicht ausreichend sind, um die Entstehung auch nur einer Zelle, geschweige denn die Gattungsform und den Typus einer Pflanzen- und Tierart oder des Menschen zu erklären. Irgendwelche unbekannten Gesetze sind hier im Spiel. Nennen wir nun dieses x mit Aristoteles Entelechie, oder mit Blumenbach nisus formalis, oder morphologische Potenzen oder Objektivationsstufen des Naturwillens — nennt's wie ihr wollt! Genug es ist, es herrscht, es ist da. — Wählen wir denen einmal den Namen: die Ideen,

---

[1]) In der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1873, Nr. 130. Über Baer handelt lehrreich R. Stölzle, „K. E. von Baer und seine Weltanschauung." — [2]) Lehrbuch der Physiologie des Menschen 1902, II, S. 2. — [3]) Zur Analysis der Wirklichkeit 1876: „Platonismus und Darwinismus", S. 297—341.

denn zwischen dem, was Platon so nennt, und dem, wovon hier die Rede ist, dürfte kaum ein großer Unterschied sein [1])."

Derselbe Philosoph bemerkt anderwärts: „Die ganze moderne Naturauffassung ist ohne Rest, ohne gewaltsame Interpretation oder gekünstelte Umdeutung in den begrifflichen Rahmen der aristotelischen Metaphysik aufnehmbar [2])." — Angesichts derartiger spontaner Regungen innerhalb der modernen Wissenschaft erscheint die Erinnerung, den Gesichtskreis auch auf die thomistische Fortbildung des Aristotelismus auszudehnen, nicht als eine so arge Repristination des hinter uns liegenden.

6. Die genannten Naturforscher sind auf dem Wege, zu dem echten Realismus zu gelangen, der das Denken ebensowohl vor der monistischen Auflösung der Endlichkeit in Schein bewahrt, als vor der nominalistischen Verflüchtigung der Gesetze und Typen der Natur zu Denkhilfen. Die Mehrzahl ihrer Fachgenossen folgt denselben leider nicht, indem bei ihnen die Scheu besteht, über das Sinnlich-wirkliche hinauszugehen; man glaubt um so fester auf dem Boden der Erfahrung zu stehen, je mehr man sich die übersinnlichen Prinzipien fernhält; allein dieser Empirismus schließt bei einigermaßen tiefer angelegten Geistern gar nicht aus, daß sie zum Abschluß ihrer Weltanschauung monistischen Ansichten raumgeben, indem sie das Sinnlich-einzelne „schließlich" in einem letzten Einen von nicht-sinnlicher Natur zusammengefaßt sein lassen. Diese Wendung ist sozusagen ein Erzeugnis der Ermüdung; man hatte sich den dem menschlichen Geiste widerstrebenden Zwang angethan, nur Sichtbar-greifbares gelten zu lassen und muß am Ende auch seinem darüber hinausführenden Zuge nachgeben; das Denken verlangt sein Recht, aber kann es auf dem ihm entfremdeten Boden nur zu jenem halt- und inhaltlosen Begriffe eines letzten Einen bringen. Es wäre besser gewesen, ihm von vornherein sein Teil zu geben; es ist ein Gewaltakt, die Naturforschung auf das Konstatieren eines sinnlichen Tatbestandes zu beschränken. So gewiß in demselben eine Regel, ein Gesetz, ein

[1]) A. a. O., S. 330. — [2]) Gedanken und Tatsachen 1882, Heft I, S. 17.

Prinzip gesucht wird, so gewiß erkennt man einen übersinnlichen Tatbestand an; wenn die Naturforschung ein geordnetes Ganze von Erkenntnissen sein soll, so muß die Natur ein solches von Tatsachen sein; wenn die Forschung einen Sinn haben soll, muß es auch einen wie immer gearteten Sinn in den Dingen geben. Der Dichter hat Recht, wenn er das Sinnen über das Sinnlose für unsinnig erklärt:

Quae res,
Nec modum habet, neque consilium, ratione modoque
Tractari non vult[1]).

Der Forschende spürt einem Etwas hinter und über den Dingen nach; er tut unrecht, sich dies zu verhehlen oder dieses Fragezeichen immer und immer zurückzuschieben; es tritt einmal doch an ihn heran und er fertigt es dann mit jener monistischen Antwort ab, dem Produkte des Halbdenkens, während er ihm bei jedem Schritte seiner Forschung mit ganzem und wachem Denken ins Auge sehen sollte.

Es ist unerläßlich, der Erfahrung einen über die Wahrnehmung hinausliegenden, im Denken zu ergreifenden Wahrheitsgehalt zuzusprechen, da nur an einem solchen der Realgehalt der Sinnesempfindung, vermöge dessen wir von einem Wahr-nehmen sprechen, seinen Rückhalt hat. Die Preisgebung der substantialen Formen brachte schon im 17. Jahrhundert die Subjektivierung der Sinnesempfindungen mit sich und damit wurde die Bahn des Phänomenalismus betreten[2]), der in der kantischen Lehre seine Ausbildung fand. Der scheinbar so feste Boden der Erfahrung schwindet den Empirikern unter den Füßen, sobald sie gestehen müssen, daß die Erfahrung das Werk unserer Vorstellungsformen ist, in denen wir ein Chaos subjektiver Empfindungen zusammenfassen. Schon bei Hobbes trat uns das Umschlagen des Materialismus in den Subjektivismus entgegen, und bei ihm wiederholte sich lediglich, was schon bei Demokrit und Protagoras vorliegt: wird dem Körper der

---

[1]) Hor. Sat. II, 3, 265; noch stärker Terent. Eun. 16 sq.: Incerta haec si tu postules Ratione certa facere, nihilo plus agas, Quum si des operam, ut cum ratione insanias. — [2]) Oben §. 90, 8.

übersinnliche Haltepunkt und ihren Veränderungen das unsichtbare Band genommen, so läßt sich ihre Realität nicht in die Atomengruppe flüchten; als das Reale bleibt lediglich das Vorstellen[1]). „Alle Eigenschaften der Dinge in der ganzen Welt sind Zustände der sie wahrnehmenden Beobachter, also von der Beschaffenheit der Sinne abhängig . . . Es gibt nicht Lautes ohne Ohren, es zu hören, keine Wärme und Kälte ohne Haut, es zu fühlen; in erster Linie kommt alles auf die Sinneswahrnehmungen an; ohne sie zerfließt die laute, bunte, warme Welt in Nichts[2])."

Es ist das Verdienst von Friedrich Albert Lange, in seiner „Geschichte des Materialismus"[3]) gezeigt zu haben, daß diese Denkrichtung bei allem Pochen auf ihre Erfahrungsgrundlage der kantischen Kritik zum Opfer fällt, welche die Erfahrung nach Form und Inhalt zum Produkte unserer Organisation macht. Insofern brachte das Zurückgehen auf Kant eine gewisse Klärung. Zunächst war es allerdings eine Sache der Not: „Wie eine geschlagene Armee sich nach einem festen Punkte umsieht, bei welchem sie hofft, sich wieder sammeln und ordnen zu können, so hörte man schon vor zehn Jahren allenthalben in philosophischen Kreisen die Parole: Auf Kant zurückgehen." Sein Apriorismus schien der Philosophie nach den verunglückten Unternehmungen seiner Nachfolger einen Unterstand, wo sie von den andrängenden Fachwissenschaften unbehelligt bliebe, zu gewähren; seine Lehre von der doppelten Wahrheit, dem theoretischen Nicht-wissen und praktischen Doch-wissen, befriedigte zugleich die skeptische Neigung und „die Bedürfnisse des Gemütes"; sein Autonomismus entsprach den moralischen und politischen Ansichten, wie sie vor einem halben Jahrhundert trotz der historischen Schule noch gangbar waren.

Lange selbst ist einer der führenden Neukantianer; er gibt sich alle Mühe, die Einöde der kantischen Weltanschauung durch phantasie- und gemütvolle Betrachtungen zu verschönern, er verlangt

---

[1]) Bd. II, §. 84, 7, S. 624. — [2]) W. Preyer, Deutsche Rundschau 1876, S. 101 u. 102. — [3]) Zuerst 1866, 4. Aufl. 1882.

sogar, daß neben dem heiteren Neubau im griechischen Tempelstil, wie ihn die moderne Weltansicht darstellt, „zum mindesten eine gotische Kapelle für bekümmerte Gemüter" einen Platz finde[1]). In seiner gehaltvollen Abhandlung über die Seelenlehre[2]) geht er über kantische Anschauungen in bemerkenswerter Weise hinaus und führt in gewissem Sinne die idealen Prinzipien zurück. Er knüpft an einen Ausspruch Hermann Lotzes an: „Die Welt der Werte ist zugleich der Schlüssel für die Welt der Formen"[3]) und bemerkt: „Was ist die Welt der Werte anderes als der Inbegriff aller Beziehungen des Objektes zum innersten Wesen des Geistes, welche wir nach logischen, ästhetischen und ethischen Normen erfassen und beurteilen? Was unserem Geist in solchen Beziehungen entgegentritt, sind stets schon Formen, Gestalten, Ideen (εἴδη) und die Materie ist, soweit wir sie verfolgen können, nichts als eine den höheren Formen schlechthin dienende Summe von Gebilden, die an sich alle auch ihre Formen haben, welche jedoch nicht als Formen, sondern lediglich als der Stoff der höheren Formen zu unserem Geist in Beziehung treten; dies gilt auch von den Empfindungen und Trieben, sofern sie nicht als solche der Gesamtheit unseres Wesens gegenübertreten, sondern in einer bedeutungsvollen Zusammenstellung das passive Substrat unserer Gedanken sind ... Die unendliche Fülle des Seienden ergreift den auf Selbstverherrlichung seiner Subjektivität verzichtenden Forscher und führt ihn Schritt für Schritt tiefer in das Wesen der Dinge, ohne sich ihm je in ihrer Totalität zu offenbaren. Diese Erkenntnisweise ist die spekulative, ihr ist die Unmittelbarkeit eigen, mit welcher der geistige Inhalt des Gegebenen sich hier zu unserem Geiste in Beziehung setzt ... Das Abbild der Wahrheit, wie sie sich auf dem Grunde des individuellen Geistes spiegelt, muß stets wieder von Grund aus neu gebaut werden, aber es ermangelt deshalb keines-

---

[1]) O. Ellisen, F. A. Lange 1891, S. 214. — [2]) K. A. Schmids Enzyklopädie d. ges. Erziehungs- u. Unterrichtswesens VIII[1], S. 573—667. — [3]) Lotze, Mikrokosmus I, S. 433.

wegs der Beziehungen zum wahren Wesen der Dinge[1])." Die Psychologie wird angewiesen, „den ideellen Inhalt der psychischen Gebilde" nicht über deren Bestandteilen zu übersehen, „da dieser Inhalt eben nicht in den einzelnen Bestandteilen, sondern in der Form ihres Zusammenklingens zu suchen ist, wie das Wesen des Kreises nicht in den Kreidestückchen liegt, durch die er in der Zeichnung dargestellt wird, sondern in der Form oder dem Bildungsgesetz ihrer Zusammenstellung" [2]). Der Pädagog soll das Übersinnliche in seinem Ausdrucke durch das Sinnliche aufzeigen; „allein wenn in diesem Sinnlichen nicht schon das Übersinnliche als die Form und Idee des Gegenstandes enthalten wäre, so könnte durch denselben auch niemals Übersinnliches ausgedrückt werden" [3]).

Hier ist von Kant nichts mehr übrig als die Forderung eines immer neuen Bauens des Wahrheitsbildes von Grund aus, die mit allem übrigen in Widerspruch steht, da die Aufnahme des ideellen Inhaltes doch wohl der Ruhe bedarf, was ja schon das Bild vom Spiegel nahelegt, der eben still liegen muß, um das Bild deutlich zu reflektieren. Eine Ahnung von dem Fehlgehen Kants ist in dem Gegensatze zwischen der Selbstverherrlichung des Forschers und der in das Wesen der Dinge eindringenden Hingebung an die Fülle des Seienden ausgesprochen. Das über Ideen, Formen, Wesen, Bedeutung der Dinge Gesagte brauchte nur zum Standorte genommen zu werden, um die Betrachtung zugleich über den Materialismus und den Phänomenalismus hinauszuheben. Die Regel des Dichters: Ex fumo dare lucem befolgt Lange in diesen Aussprüchen, aber er weiß mit dem gewonnenen Lichte nichts anzufangen. Die realistischen Schößlinge seiner Gedankenbildung müssen verkümmern, weil sie zu schwach sind, sich zu dem ihnen homogenen Elemente empor zu arbeiten.

---

[1]) A. a. O. S. 657 u. 658. — [2]) Das. S. 659. — [3]) S. 662.

## §. 122.

### Die idealen Prinzipien als Lebensnerv der Wissenschaft.

1. Stolz auf ihre Entfaltung in die Breite und ihre in den Teilgebieten der Forschung erprobten Methoden glaubt die moderne Wissenschaft einer Prinzipienlehre entraten zu können und ihre Vertreter zeigen gegen übersinnliche Prinzipien geradezu Mißtrauen, weil solche sie von dem Boden der Erfahrung, dem so reiche Früchte zu verdanken waren, abziehen könnten. Die Vervielfältigung und Ausbildung der Methoden erwartet man von der Zukunft, allein daß diese dem Wissensbetriebe eine andere Wendung geben und gar ein Zurücklenken zu älteren Denkweisen eintreten könnte, klingt der Mehrzahl der heutigen Forscher wie ein Märchen.

Diese Anschauungen sind das unvermeidliche Produkt der Ent- oder besser Ab-wicklung der neueren Spekulation. Selbst bei dem besten Willen hätten die Vertreter der Teilgebiete des Wissens den Verkehr mit dem natürlichen Zentrum der Wissenschaft, der Philosophie, nicht aufrecht erhalten können, da diese ihnen durch Menschenalter ein stets wechselndes Gesicht zeigte. Die Aufforderung: Befrage die Philosophie über die Leitbegriffe deines Gebietes, kann der Forscher mit der Gegenfrage abweisen: Welche Philosophie denn? Er kann sogar geltend machen, daß die Philosophen selbst einräumen, sie hätten ihm nichts mehr zu bieten. Sie gestehen, daß Kants Kritik der Metaphysik ein Ende gemacht habe, also eine Prinzipienlehre, an welcher sich die Einzelforschung orientieren könnte, gar nicht mehr bestehe. Derselbe Kant hat aber auch durch sein Auseinanderreißen der theoretischen und praktischen

Philosophie und Wegbrechen des Mittelgliedes zwischen Empirie und Anwendung[1]) die ganze Philosophie von den Fachwissenschaften abgeschnitten; und er hat endlich durch die Erklärung, daß wir nur Erscheinungen erkennen, den Empirismus legitimiert, dem Phänomenalismus Eingang verschafft. Der Partikularismus der Einzelwissenschaften wird von Denkern, denen „auf Kant zurückgehen fortschreiten" bedeutet, geradezu als der Reinertrag der philosophischen Entwickelung bezeichnet: „Das moderne wissenschaftliche Bewußtsein ist einerseits bedingt durch die Tatsache der relativ selbständigen Einzelwissenschaften, andererseits durch die erkenntnistheoretische Stellung des Menschen zu seinen Objekten" [2]); die damit vorbehaltene Erkenntnistheorie hat aber alle „metaphysischen Abstraktionen" — damit sind die übersinnlichen Prinzipien gemeint — als etwas Abgetanes hinter sich. Weit verbreitet ist die Ansicht, daß nunmehr die Naturwissenschaft als Methodenlehrerin der Philosophie zu gelten habe; die Geschichtswissenschaft hat ohnehin ihre Überlegenheit über die geschichtslose Spekulation bewiesen.

Das Abschließen der Einzelwissenschaften gegen die Philosophie wird durch die Verwendung des Begriffs Hypothese perfekt. Eine solche wählt der Forscher in seinem Gebiete als Grundanschauung mit der Anforderung, daß sie die Erscheinungen „am bequemsten" erkläre; ihr eine Geltung für das Nachbargebiet zuzusprechen, liegt ihm fern; der Nachbar hat ja das gleiche Recht auf eine Hypothese; noch weniger beansprucht er für dieselbe „absolute Wahrheit", die ja überhaupt für die Wissenschaft nicht erreichbar sei. Dies ermöglicht ihm einen unbefangenen Verkehr mit Anhängern anderer, ja der entgegengesetzten Hypothesen. Die Hypothese ist gleichsam der Puffer, welcher Widersprüche und Konflikte vermeiden läßt, ohne daß doch der Stoßkraft der Untersuchung etwas abgebrochen würde.

Dieses in der Naturforschung eingebürgerte Verfahren ist nun auch auf die Sozialforschung übertragen worden. H. Dietzel

---

[1]) Oben §. 106, 5 a. E. — [2]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, S. 519.

unterscheidet zwei Grundanschauungen von der Gesellschaft: die individualistische und die sozialistische oder organische und läßt beide nur als Hypothesen gelten. Die organische Ansicht setzt eine transszendentale Potenz voraus und ihr Prinzip ist ohne „metaphysische und überirdische Sanktion“ unhaltbar: „Leugnet man diese, so schwebt sie in der Luft; weil es zwar unbeweisbar ist, daß eine solche Potenz in der Geschichte waltet, ebensowenig aber der Gegenbeweis geführt werden kann, woraus die absolute Wahrheit des Individualismus sich ergäbe, darf das Sozialprinzip als gleichwertig mit dem Individualprinzip bezeichnet werden“ [1]).

2. Der Abbruch der offiziellen Handelsbeziehungen zwischen zwei Ländern schließt nicht aus, daß sie, wenn sie ein Bedürfnis sind, in der Form des Schmuggels weiter bestehen, und etwas ähnliches gilt von den Beziehungen zwischen der Philosophie und den Fachwissenschaften: erstere ist für den „exakten Forscher“ verbotene Ware, aber doch nicht ganz zu missen; aus ihrem Nachlaß werden unausgesetzt Stücke in die Teilgebiete des Wissens eingeschmuggelt. Die Hypothesen selbst sind solche Stücke; zum allerkleinsten Teile entstammen sie der Fachwissenschaft, sondern sind als herrenloses Gut aufgegriffen. Man glaubt von einer Prüfung derselben auf ihren Ursprung hin absehen zu können, weil sie ja nicht als „absolute Wahrheiten“ gelten wollen. Der Naturforscher verwendet den Atombegriff, ohne dessen grundverschiedene Auffassung bei Pythagoras und Demokrit zu kennen oder davon zu wissen, daß der gangbare Atombegriff, darin dem demokritischen gleich, den Realgehalt der Sinnesempfindung aufhebt und die Erkenntnis subjektiviert, daher auch mit ethischen Anschauungen unvereinbar ist. Die interne Brauchbarkeit reicht aus, um den Haushalt der Philosophie braucht man sich nicht zu kümmern, der ja ohnehin als aufgelöst gilt. Von „ewigen Naturgesetzen“ wird allenthalben gesprochen und

---

[1]) Dietzel, Rodbertus II, S. 217, vgl. dessen Artikel: Individualismus in Konrads Handwörterbuch der Staatswissenschaften III, S. 566, wo die transzendentale Potenz supranatural genannt wird.

deklamiert, ohne je nach deren Provenienz zu fragen; man weiß nicht, daß Platon zuerst φύσεως νόμοι gesagt hat[1]), noch auch, daß Gesetze und Ideen in Verbindung miteinander in die Gedankenbildung eingetreten sind. Man macht den Begriff der Entwickelung zu einem Leitgedanken der mechanischen Naturerklärung, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, daß er der entgegengesetzten, der organischen Anschauung entstammt; „denn bei Entwickelung wird ein von Anfang an mit bestimmten Eigenschaften und Kräften Ausgestattetes gedacht, so daß sich das Spätere wie aus einem organischen Keime heraus entfaltet. Die neue Zeit möchte aber die spezifische Gestaltung eben nicht als fertig vorhanden und das Geschehen nicht nur als ein bloßes Nachaußentreten fassen, sondern die Gestaltung soll sich ursprünglich und letzthin in dem Prozesse selber vollziehen" [2]). Bei der Entwickelung wird das Sein und zwar als potenzielles vor dem Prozesse gedacht, die moderne mechanische Ansicht kennt keine Potenz und kein Sein als nur in dem Prozesse, und nimmt doch jenen Begriff ganz unbefangen in Anspruch. Man greift eben auf, was guten Klang zu haben scheint; je nachdem Mode und Zeitgeist etwas anschwemmt, wird es verwendet; zu einem Prinzip ist es gerade gut genug.

Wieder liegt hier die Schuld in erster Linie an den Philosophen, welche mit ihrer eigenen Terminologie in gewaltsamster Weise umsprangen, Descartes und Leibniz voran[3]). Unmittelbar aber wirkt hier die Aufklärung und Vernunftkritik nach, die mit allem Geschichtlichen in barbarischer Art schaltete; aber auch an jene Barbarei wird man erinnert, die man oft auf klassischem Boden antrifft, wo das Landvolk an die antiken Trümmer seine Wäsche hängt: ähnlich hängt der Empirismus seinen Kleinkram an die Begriffe, die ihn wie Trümmer einer unverstandenen Gedankenwelt umstehen.

---

[1]) Bd. I, §. 30, 3. Tim. p. 41 e; 63 e. Gorg. p. 483 d. — [2]) R. Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1. Aufl., 1878, S. 134. — [3]) Oben §. 94, 5 und 95, 5, vgl. 119, 6.

Auch Schriftstellern, die über die modernen Anschauungen nicht hinauszuschreiten wagen, hat sich dieses Mißverhältnis aufgedrängt. R. Eucken hat in seinen Arbeiten über die Grundbegriffe und die philosophische Terminologie viel Unfug derart aufgedeckt. E. Dühring spricht bei der Kritik des oberflächlichen Herbert Spencer von „einem Schlage von Gelehrten, deren Unerfahrenheit und Mangel an Orientierung in den feineren Wendungen der Philosophie und Weltschematik sie der ersten besten, sich gerade auf ihrem Wege anpreisenden Plumpheit anheimfallen läßt“[1]. G. Schmoller klagt über die bei den Nationalökonomen gangbare Unkenntnis der Ethik, deren Bestimmungen sie doch nicht umgehen können, wobei aber „beinahe nirgends untersucht wird, was hierunter zu verstehen sei, sondern es wird ganz im allgemeinen nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch vorausgesetzt“, durch welche „Gleichgültigkeit gleichsam der wissenschaftliche Boden unter den Füßen weggezogen wird“[2]. Derselbe Gelehrte bemerkt: „Den meisten Nationalökonomen und Staatsgelehrten ist gegenwärtig die Philosophie und die Logik eine terra incognita, und doch können sie der allgemeinen Begriffe nicht entbehren; sie brauchen sie, aber sie verstehen nicht mit ihnen umzugehen; sie spielen damit, wie kleine Kinder mit Bauhölzern, so roh und ungeschickt; die Begriffe umgeben sie wie ein Zaun, über den sie nicht hinaussehen und der daher die ganze übrige Welt ihnen verdeckt[3].“

Jene von Dietzel vorgenommene Disjunktion kann einen Beleg dafür geben, wenngleich diese starken Ausdrücke durchaus nicht auf diesen achtbaren Forscher Anwendung finden. Dem Gegensatze: individualistisch — sozialistisch liegt der alte circulus vitiosus: Eines — Vieles, zugrunde, den schon Platon durchbrochen hat. Der Individualismus, der die Gesellschaft als Hervorbringung der einzelnen ansieht, ist nicht eine Grundanschauung, sondern Erzeugnis des nominalistischen Halbdenkens der antiken und der modernen

---

[1]) Kursus der Philosophie 1875, S. 453. — [2]) Zur Literaturgeschichte der Staats- und Sozialwissenschaften, 1888, in dem Aufsatze über Fichte, S. 30 f. — [3]) Das. S. 137.

Sophisten, ein Produkt der verwesenden Gesellschaftslehre, so daß von einer Gleichberechtigung mit dem „Sozialismus" keine Rede sein kann. In letzterem Begriff aber ist bei Dietzel das Allerverschiedenste zusammengeworfen, wie schon seine Ausdrücke: „metaphysische überirdische Sanktion", „transzendentale oder supranaturale Potenz" zeigen. Es wird darin der hegelsche Weltgeist, die lessingsche Erziehung des Menschengeschlechtes mit der organischen, ja der christlichen Staatsansicht in einen Begriff verschnürt, also ebensowohl die falschen monistischen Korrektive des Individualismus, die in diesen jeden Augenblick zurückzuschlagen drohen, als die richtige ideale, d. i. realistische Anschauung, nach der der einzelne auf die Gemeinschaft hingeordnet ist, ohne doch zu deren bloßem Werkzeuge zu werden. Zwischen den beiden Parekbasen fehlt gerade die richtige Mitte, die nicht zu verfehlen gewesen wäre, wenn man die termini transzendental und supranatural auf ihren Ursprung hin angesehen hätte; das bonum transcendentale oder *δίκαιον φύσει* hätte allein den rechten Fußpunkt geben können, die Unterscheidung der Bestimmung des Menschen in der Natur von seinen Zielen supra naturam hätte dem ganzen Wirrsal ein Ende gemacht. — Mit der Sorgfalt, welche Natur- und Sozialforscher auf die Analyse eines Einzeltatbestandes anwenden, um ja der Exaktheit nichts zu vergeben, steht die Flüchtigkeit, mit der sie so oft den Gesamttatbestand ihres Gebietes behandeln, in einem seltsamen Kontrast, der sich nur aus der allverbreiteten nominalistischen Scheu vor dem Allgemeinen erklärt, welche auch zur Preisgebung des Ganzen und des Wesens führt.

Mit dem skeptisch-stolzen Verzicht auf die Philosophie ist noch keineswegs die Unabhängigkeit von ihr gegeben; er lähmt im Vordringen zu den echten Quellen, verhindert aber nicht, aus getrübten Rinnsalen zu schöpfen, wenn es unvermeidlich ist, die Sandwüste des Empirismus einigermaßen zu berieseln.

Die Hinweisung Schmollers auf die Ethik ist dankenswert, nur bedarf es des geübten Blickes, sich in dem Ruinenfelde zurecht zu finden, in welches die neuere Philosophie den Bau unserer Vorfahren

verwandelt hat. Schon Morhof klagte, die Moralphilosophie biete vivae validaeque doctrinae parum [1]); ein neuerer Forscher gesteht, daß seitdem das Lebenskräftige ganz abhanden gekommen ist. „Auf keinem Gebiete der Geisteswissenschaft," sagt A. von Öttingen, „die Psychologie vielleicht ausgenommen, die darin der Ethik verwandt ist, herrscht eine solche Konfusion, eine solche Willkürlichkeit der Methode, ein solches phrasenhaftes Deduzieren und Konstruieren, solche systematische Zerfahrenheit und zerfahrene Systemlosigkeit, als in der Ethik [2])." Solche Zeugnisse entlasten einigermaßen die Fachgelehrten, aber bringen sie darum nicht in ein besseres Geleise.

3. Es gibt Gewächse, welche sich durch Ausläufer derart fortpflanzen, daß von einer Mutterpflanze ein ganzes Netz von Tochterpflanzen ausgeht, welches durch das Absterben jener in seinem Bestande nicht berührt wird, und wieder andere Gewächse, bei denen vom Stamme Luftwurzeln ausgehen, die den Boden suchen und, in ihn eindringend, einen Bau von schlanken Säulen neben dem Stamme bilden, die doch trotz ihrer Selbständigkeit von jenes Gedeihen abhängig bleiben; ersterer Art ist die Erdbeere und die Quecke, letzterer Art ist der indische Mangrove- oder Wurzelbaum. Zur Vergleichung mit botanischen Gebilden kann der Organismus der Wissenschaft, bei dem man ja gern von Wurzeln, Stämmen, Ästen, Zweigen spricht, wohl auffordern und so auch gefragt werden, welche jener beiden Fortpflanzungsweisen ihm zuzuschreiben sein möge. Als Mutterpflanze oder Stamm wird man die Philosophie jedenfalls gelten lassen müssen; aber nach der heute gangbaren Ansicht von der Wissenschaft berührt ihr Absterben nicht das von ihr ausgegangene Netz der Fachwissenschaften, denen man eher zuspricht, daß sie von der Verwesung jener nur gewinnen können. Aber es sind Anzeichen vorhanden, daß nicht Erdbeere und Quecke, sondern der Wurzelbaum das treffende Bild jenes Organismus ist: daß die Fachwissenschaften, aus der Philosophie hervorgegangen, den alten Stamm

---

[1]) Oben §. 93, 6. — [2]) Moralstatistik 1868, S. 57.

umgeben als Stützen seiner Krone und mit ihm in stetem Austausch der Lebenssäfte stehen.

Die Philosophie ist Prinzipienlehre, und so gewiß alle Fachwissenschaften eine Verarbeitung ihres Stoffes nach Prinzipien anstreben, entwachsen sie der Philosophie zu keiner Zeit und ist ihre Abwendung von derselben ein Zeichen, daß der ganze Organismus kränkelt; an Stelle des gesunden Lebensverkehres von Stamm und Ausläufern tritt, weil ein Verkehr unerläßlich ist, der unnormale, wie ihn beim Organismus eine Unterbindung bewirkt. Es liegt in dem Partikularismus der Fachwissenschaften etwas von Autonomie, wie er auch mit den autonomistischen Verirrungen der Neuzeit zusammenhängt. Der Einzelforscher, der nur auf sein Fach bedacht ist und von dessen Zusammenhange mit dem Ganzen nichts wissen will, da das Ganze von selbst um so besser gedeihen werde, je intensiver man das Einzelne bearbeitet, gleicht dem Geldmacher der smithschen Wirtschaftsordnung, der überzeugt ist, daß die Betätigung seines Egoismus das beste Mittel ist, das Gemeinwohl zu fördern. Hier wird vom Mechanismus des Marktes, dort von dem spontanen Konsensus des geistigen Lebens die richtige Summierung der autonomen Einzeltätigkeiten erwartet. Auch der kantische Tugendheld bildet ein Analagon des isolierten Fachmannes; er ist Sittlichkeitsproduzent, Fachmann des guten Willens, gegen alle Heteronomie abgesperrt, aber was er und seine Nebenmänner, jeder in seinem Verschlage, hervorbringen, soll sich im „Reiche der Zwecke" von selbst zur schönsten Harmonie zusammenschließen. Englischer Empirismus und kantische Kritik haben das ihrige beigetragen, um jene Grundstimmung der modernen Wissenschaft herzustellen; legte man an die Wissenschaftlichkeit beider die Sonde, so würde man erkennen, welche Unwissenschaftlichkeit ihr Autonomismus in den Wissensbetrieb eingeschleppt hat. Der Autonomismus isoliert die einzelnen und schwächt dadurch sie und das Ganze; er macht aufgeblasen und unsicher, trotzig und verzagt zugleich; er läßt keine Grenze gelten und raubt sich dadurch auch jeden Halt. Friedrich Nietzsche sagt nicht zu viel, wenn er in der modernen Wissenschaft

„einen Mangel an Glauben an sich selbst, eine Unruhe der Ideallosigkeit, eine unfreiwillige Genügsamkeit“ findet[1]).

Bei allem Pochen auf Verselbständigung zehrt diese Wissenschaft von den Gütern der geringgeschätzten Vergangenheit. Jedenfalls muß sie eine übergreifende Disziplin in einer philosophischen Wissenschaft anerkennen: in der Logik, der unsterblichen Gabe des aristotelischen Realismus. Sie ist zwar längst nominalistisch übermalt worden, aber die ursprüngliche Farbe kommt doch immer wieder zum Vorschein. Die Logik ist das Organon der Wissenschaft und der Prodomus der Prinzipienlehre, also der Metaphysik; beide stehen und fallen miteinander; wenn Kant bei seinem Zerstörungswerke die Logik schonte, so verfuhr er nur nach dem Instinkt der Selbsterhaltung, aber völlig inkonsequent[2]). Harms nennt treffend die neuere Philosophie, welche die Metaphysik wegwerfen und die Logik behalten möchte, „Verlegenheitsphilosophie“ und lobt die Alten wegen ihres Verständnisses für die Zusammengehörigkeit beider[3]). Die Frage der Universalien hält wie eine eiserne Klammer beide Wissenschaften zusammen; die Logik darstellen, ohne zu jener Stellung zu nehmen, heißt Verstecken spielen; aber zu ihr Stellung nehmen heißt, sich über eine fundamentale Frage der Ontologie, also der Metaphysik, erklären. Im Grunde ist durch Gutheißung der Logik die Frage schon im realistischen Sinne entschieden, denn eine nominalistische Logik ist nur dem Namen nach eine solche, in Wahrheit Psychologie. Dieses ganze Verhältnis muß nun aber nicht bloß der Logiker kennen, sondern jeder, der mit Begriffen zu tun hat, also jeder Forscher, sonst tappt er im Dunkeln in Fragen, die sein ganzes Tun und Treiben betreffen. Kenntnis der Ontologie ist in gleichem Grade Vorbedingung für jede Art wissenschaftlicher Forschung, wie logische Schulung. Die Verletzung der logischen Gesetze verrät sich zwar schneller als die Mißhandlung der ontologischen Begriffe, aber auf

---

[1]) Genealogie der Moral, Ausg. von 1894, S. 181. — [2]) Oben §. 106, 6. — [3]) Geschichte der Logik, 1881, S. 46.

die Dauer stiftet diese eine Verwirrung, die um nichts weniger die Erkenntnisarbeit hinfällig macht, als jene.

Der Geschichts- und Gesellschaftsforscher ist zunächst auf die Ethik hingewiesen, allein diese hängt durch die transzendentalen Begriffe des Guten und Vollkommenen mit der Ontologie untrennbar zusammen und die Frage der Universalien betrifft auch ihre Grundlagen. Das grundlegende Problem vom Verhältnisse des Einzelnen zur Gesellschaft, ist, ohne Klarheit in der Universalienfrage gewonnen zu haben, gar nicht in Angriff zu nehmen, geschweige denn zu lösen. Manche lassen sich den plattesten Nominalismus aufdrängen, weil sie gar keine Ahnung haben, daß es auch eine andere Anschauung gibt; ihr geschichtlicher Sinn ist nicht stark genug, sie auch auf die Geschichte der Begriffe hinzuweisen, die freilich erst orientierend wirkt, wenn der Begriff als ein Gedanklich-reales verstanden wird. Ohne geklärte ontologische Begriffe kann die Erforschung des Menschenlebens und der sittlichen Welt in die Lage kommen, daß ihr die Begriffe des Menschen und des Lebens, wie die Ideen der Sittlichkeit und der Welt zugleich abhanden kommen; die destruktive Philosophie hat es an Bemühungen zu ihrer Beseitigung nicht fehlen lassen, wenn sie lehrt: der Mensch ist ein gezüchtetes Tier, das Leben ist Mechanismus, die Sittlichkeit ist unser Wille, die Welt unsere Vorstellung.

Die philosophiefreie Wissenschaft — wenn man diesen Ausdruck nach dem Vorbilde der „traubenfreien Weine" bilden darf — ist eine Schwester der moralfreien Ethik, wie sie neuerdings Friedrich Nietzsche verkündet hat, und der anarchischen Gesellschaftsordnung der Epigonen Hegels; ihre Aszendenten sind die metaphysikfreie Philosophie Kants und der Engländer, die ideenlose Weltweisheit und religionsfreie Gottesverehrung der Aufklärer, die wieder auf das kirchenfreie Christentum der Glaubensneuerer zurückgeht; überall liegt die Zerreißung des Untrennbaren, die Verstümmelung des Lebendigen vor. Mehrfach wächst an Stelle des abgehauenen Gliedes ein fremdes an: die gemißhandelte Natur rächt sich durch hybride Bildungen: das kirchenfreie Christentum muß an der Staatsgewalt seinen Halt suchen, die von

der Metaphysik befreite Philosophie wird von monistischer Gedankendichtung in die Lüfte geführt, die Wissenschaft ohne Prinzipienlehre greift prinziplos ihre Prinzipien auf, sie sucht das zerbrochene Rückgrat mit dem erstbesten Stücke Holz zu schienen.

4. Ein Betrieb der Wissenschaft, bei welchem die zentrale Stellung der Prinzipienlehre verkannt wird, ist bedroht, der Zersplitterung zu verfallen. Die moderne Wissenschaft legt das Hauptgewicht auf die Spezialforschung; nicht nur die Wissenschaften schließen sich gegeneinander ab, sondern auch deren Äste und Zweige; man ist geneigt, die Meisterschaft an das Sammeln „der größten Kraft im kleinsten Punkte" geknüpft zu denken. Es fehlt nicht viel, daß man das Prinzip der Fabrik, daß jeder nur eines recht machen könne, auf die Forschung übertrage; aber man vergißt, daß in der Fabrik auch solche da sind, welche das einzelne Rechtgemachte zur Herstellung des Gesamtproduktes zusammenführen; die Fabrik entbehrt keineswegs leitender Gedanken, sie hat eine Art Prinzipienlehre und auch Vertreter derselben, wenngleich der Arbeiter keinen Anteil daran hat; insofern ist sie im Grunde dem zentrifugalen Wissensbetriebe überlegen. Den Verbrauch von Menschenkraft für Einzelleistungen, die ihr nicht geistig proportioniert sind, macht man der Fabrik mit Recht zum Vorwurfe: es ist nicht würdig, daß ein Arbeiter jahrelang nichts als Stecknadelknöpfe macht. Allein das gelehrte Spezialistentum zeigt ähnliche Verletzungen der Proportion; so mancher gelehrte Arbeiter baut sich in seine Sparte ein, die an Spezialisierung der Aufgabe jenes Fabrikmannes nichts nachgibt, und er verfolgt sein Produkt so wenig ins Ganze der Wissenschaft hinein, als jener das seinige in die weiteren Manipulationen der Fabrik. Das tut nur, wer geübt ist, im Teile das Ganze zu sehen, und weiß, daß das Ganze vor den Teilen ist, wie das Allgemeine „von Natur früher" ist als das Einzelne — Anschauungen, welche nicht die Leitsterne unserer gelehrten Arbeit sind. Die Arbeitsteilung muß ihr Korrektiv in der Werkvereinigung finden und diese muß bei der Wissenschaft im Bewußtsein jedes Mitarbeitenden einigermaßen vertreten sein. Wenn man meint, die Wissenschaft als solche

stelle diese Vereinigung dar, so verfällt man unversehens in extremen Realismus, indem man eine unpersönliche Potenz mit etwas betraut, was sich im persönlichen Geistesleben vollziehen muß.

Mit dem Verständnisse für die Einheit der wissenschaftlichen Arbeit verdunkelt sich auch das für ihre Abstufung und Gliederung. Bei der Beurteilung wissenschaftlicher Betätigung tritt deren Gegenstand zurück gegen die darauf verwandte Kraft, ein echt moderner Zug, dessen Anfänge in der Entwertung der Idee und der Idealien durch den Nominalismus liegen [1]). Die Vorbildung zur Wissenschaft leidet unter demselben Verkennen ihrer organischen Einheit; sie ist polymathisch und steht mit der Spezialisierung der Forschungsarbeit selbst in seltsamem Widerspruch [2]), wieder zwei entgegengesetzte Parekbasen, zwischen denen das Richtige in der Mitte liegt: Konzentration des Vielfältigen unter übergreifende Disziplinen und Festhalten von deren Leitgedanken beim Eintreten in die Einzelarbeit. Derart aber sind die fundamentalen Schulwissenschaften: Sprachkunde, Mathematik, Philosophie, Theologie [3]), von denen die Philosophie das eigentliche Band von Vorstudien und Studium, Übung und Ausübung darstellt, ein Grundverhältnis, dem man durch Vernachlässigung des philosophischen Schulunterrichts übel Rechnung trägt [4]). Sucht man das Gedränge der Vorstudien zur Wissenschaft auf andere Weise zu lichten, etwa durch Zurücksetzung der klassischen Studien, so führt man die Gefahr eines Sinkens der wissenschaftlichen Bildung herbei; man handelt wie jemand, der die Kraft des Körpers durch Amputation von Gliedmaßen zu heben sucht. Unsere profuse Bildung und spezialisierte Wissenschaft sind kein gutes Prognostikon für die gedeihliche Entwickelung des geistigen Lebens, und an beiden Mißständen trägt der Verfall der Philosophie den Hauptteil der Schuld.

Mit dem Ausfalle der Philosophie aus dem Gesichtskreise der Forscher hängt ferner die Ablösung der Wissenschaft von

---

[1]) Oben §. 93, 6. — [2]) Vgl. des Verfassers Didaktik I, §. 28. — [3]) Das. II, §. 66. — [4]) Das. §. 54.

ihren ethischen Wurzeln zusammen. Die Prinzipienlehre umspannt Physik und Ethik, Theorie und Praxis; wenn sie sich nach der Weisheit nennt, so deutet dies auf die Idee hin, an welcher Forschung und Anwendung zugleich Anteil suchen sollen. Die moderne Anschauung, diesen Zusammenhängen abgewandt, läßt für die Wissenschaft sittliche Endzwecke nicht gelten, ihr genügt der Wissenstrieb als deren Wurzel, womit in naturalistischer Weise ein unbewußtes Streben über die bewußte Zwecksetzung gestellt wird. Treten so die sittlichen Aufgaben der Wissenschaft zurück, so drängen sich bei deren modernem Betriebe um so mehr die technischen hervor, die schon Bacon angepriesen hatte, der nur zu viel Gläubige gefunden hat. Dann kann man wohl auch sagen: die Wissenschaft dient dem Leben, nur ist das Leben dann von der Höhe des Sittlichen auf das Niveau des Materiellen herabgezogen, die Forschungsarbeit ist entgeistet und entweiht. Auf die Gefahr, welche dem modernen Wesen durch die Aufsaugung des Ethischen durch das Technische droht, hat R. Eucken nachdrücklich hingewiesen[1]). Die in solchem Sinne dem Leben dienende Wissenschaft verfällt dem flachsten Sensualismus und Materialismus und es ruht auf ihr auch nicht mehr ein letzter Nachglanz des Ideals: „Wenn alles seine Bewähr innerhalb des Erfahrungskreises zu erbringen hat, was anderes kann über Recht und Unrecht entscheiden, als die Leistungen für den Prozeß, der Nutzertrag des einen und des anderen? Was immer auftritt, wird sich nicht als an sich wertvoll, sondern als nützlich, nicht als dauernd gültig, sondern als augenblicklich passend einführen. Damit stürzt die Form des Ideals und mit ihr sinken alle besonderen Ideale als unklare Gebilde verworrenenen Denkens, als Restbestände überholter Entwickelung[2])." Mit Recht erblickt Eucken darin eine Verengung und Veräußerlichung des Kulturgedankens überhaupt[3]).

Eine ideallose, von Skepsis und Vernunftkritik ausgemergelte

---

[1]) Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens, 1885, S. 6 f. — [2]) Das. S. 9. — [3]) Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878, S. 198.

Wissenschaft steht den großen Aufgaben des Lebens ratlos gegenüber. Wenn es für die Sozialforschung wirklich noch in suspenso ist, ob die individuale oder die sozial-organische Ansicht das Rechte trifft, da sie beide für gleichberechtigte Hypothesen gelten, so kann sie in keiner Weise, auch nicht in den untergeordnetsten Fragen Beraterin der öffentlichen Gewalten sein, da der nicht raten kann, der nicht weiß, was er will. Wenn die Mechanik noch nicht mit sich einig darüber wäre, ob die Schwerkraft nach unten oder nach oben wirkt, oder die Akustik darüber, ob Tiefe und Höhe der Töne der Länge der Saiten direkt oder umgekehrt proportional sind, so würde sich der Architekt bei jener, der Musiker bei dieser nicht viel Rats erholen können. Die prinziplose Wissenschaft ohne ethische Orientierung wird entweder zur Magd oder zur Statistin.

Aber wo der sittliche Ernst fehlt, kann auch das nichtige Spielen platzgreifen. Wer hätte nicht einmal den Eindruck gehabt, daß auf manchen Gebieten der moderne Wissensbetrieb an das Amateurwesen erinnert? Man geht frei seinem Interesse nach, gibt den Anregungen eines Gegenstandes Raum, schafft sich eine Spezialität und sucht gerade in deren Herauslösung aus dem Ganzen seine Stärke, in ihrer virtuosen Bewältigung seine Meisterschaft und erlangt dadurch den Ruf eines „originellen Forschers", ist aber in Wahrheit ein scientifischer Amateur; der Geistesreichtum der Wissenschaft ist zum Geistreichtum herabgesunken.

5. Die Abkehr der Wissenschaft von der Philosophie hat für jene nicht bloß die Gefahr der Zersplitterung und der Abwendung von den sittlichen Lebensaufgaben zur Folge, sondern die noch tiefergreifende einer Selbstauslieferung an die Skepsis, welche zunächst nur an einzelnen Punkten ansetzt, früher oder später aber den ganzen Bestand der Wissenschaft zerfressen muß. Schon Platon erkannte den Antagonismus der Skepsis der Sophisten gegen das Wissen und er schlug jene durch den Hinweis auf die Wissenschaft als Tatsache, auf das wirkliche Wahrheitserkennen nieder. Seitdem ist der Wahrheitsbegriff durch Angriffe der verschiedensten Art untergraben worden, und heute werden nicht eben viele Forscher

wagen, ihm ins Gesicht zu sehen; und doch lebt die Wissenschaft von der Idee des Wahren, wie die Sittlichkeit von der des Guten; eine Wissenschaft, welcher von ihrem Lebensprinzipe aus keine erfrischenden, erneuenden, erhöhenden Impulse zukommen, ist trotz aller Entwickelung in die Breite nicht gesund und sogar nicht lebensfähig. Die neuere Wissenschaft hat eine Reihe von Zugeständnissen an die Skepsis, den Nominalismus, den Phänomenalismus gemacht, deren Konsequenzen es fraglich erscheinen lassen, ob sie den Wahrheitsbegriff überhaupt noch in irgend welcher Form festhalten kann. Man hat einer kurzsichtigen Physik eingeräumt, daß die Wahrnehmungen keinen Realgehalt, also keinen Wahrheitsgehalt haben; man hat sich durch nominalistische Deklamationen, daß wir das Wesen der Dinge nicht erkennen können, die Wahrheit in den Dingen wegziehen lassen, und darum Kants Sophismen als Ernst genommen, die unser Erkennen auf Erscheinungen beschränken. Die Wahrheit kann dann nicht mehr in der Übereinstimmung von Gedanke und Objekt bestehen, sondern nur im Einklange der Gedanken unter sich; es können nicht mehr Formen und Gesetze in den Dingen Gegenstand des Erkennens sein, sondern nur die Gleichförmigkeiten in unserem Vorstellungslaufe, welcher einen objektiven Bestand abzubilden bloß vorgibt. Es ist ganz konsequent, wenn man auch dem Begriffspaare: Ursache und Wirkung „einen starken Zug zum Fetischismus" zuspricht, man sollte nur dann von dem anderen Paare: Grund und Folge dasselbe gelten lassen, da beide untrennbar sind [1]); dann ist aber Philosophie, Wissenschaft und das wache Geistesleben mit eins stillgestellt, denn die Wissenschaft ist cognitio rerum per causas und alle Betätigung und Anwendung des Wissens setzt den Glauben voraus, daß es Ursache von etwas werden könne. Was dann bleibt, ist der Vorstellungslauf in uns — in uns? wir sind im Grunde nur zu ihm hinzugedichtet, ein Vorstellungslauf mit gewissen wiederkehrenden Abfolgen, Zusammenhängen, Gleichförmigkeiten; ihn beobachten heißt forschen, Wissenschaft treiben. Aber warum treiben wir sie? Die Frage nach

[1]) Oben §. 97, 3.

dem Warum ist eigentlich abzulehnen, weil es keine Ursachen und Gründe mehr gibt. Soll sie doch gelten, so wird die Antwort sein: Es freut uns, ist uns angenehm. Aber gibt es nicht weit lohnendere Annehmlichkeiten, als traumhafte Abfolgen von Vorstellungen zu konstatieren? Man kann aber sagen: Es ist nützlich. Nun dann lenken wir zu der dem Nutzen dienenden Wissenschaft zurück; die Träumerin ist dann aufgeweckt, um wieder ihre Magdsdienste zu tun. Doch könnte man nicht auch antworten: Das Wissenschafttreiben ist unsere Art, liegt in unserer Natur? Nun wohl, dann gibt es eine Art, eine Natur im Menschen, dann aber auch in den Dingen, ohne deren Kenntnis wir die Vorstellung von unserer Art und Natur gar nicht würden gebildet haben. Ist aber dies, dann müssen die Voraussetzungen des ganzen skeptischen Räsonnements der Revision unterzogen werden; dann haben wir einen realistischen Fußpunkt, auf dem wir uns über das ganze nominalistische Halbdenken hinausheben können.

Man könnte sagen, eine Skepsis der Art gefährde die Wissenschaft nicht, die so viel zu tun gebe, daß jene sich nur in Mußestunden grillenhafter Laune einstellen könne. Ähnlich beschwichtigt wohl ein sittlich Verirrter sein Gewissen; auf eine Zeit hält dies vor; auch das wissenschaftliche Gewissen läßt sich auf die Dauer nicht einlullen. Die Frage ist zu ernst: Welchen Sinn hat dein Tun? Hat es überhaupt einen Sinn? Mit welchem Recht unternehme ich, sinnvoll zusammenzufügen, was keinen Sinn hat, das Ungedankliche zu einem Gedankenbau zu gestalten?

So zeigt sich, daß die philosophiefreie Wissenschaft auch eine objektfreie ist; mit dem Objekt ist sie aber zugleich das Subjekt los geworden und hat so sich selbst aufgebraucht. Kant hatte nicht Unrecht, wenn er meinte, daß man ihn erst nach hundert Jahren verstehen werde; es wird noch länger dauern, bis die Folgen seiner Irrtümer als Krankheitserscheinungen der Wissenschaft sich dem allgemeinen Bewußtsein aufdrängen. Denkenden Historikern der Philosophie sind diese Erscheinungen nicht verborgen geblieben: R. Eucken legt „die problematische Lage, oder offen und unumwunden gesagt:

den geistigen Notstand" rückhaltslos dar: „Der Pseudoidealismus gibt uns den Schein, viel zu besitzen, wo wir bettelarm sind; er wirkt wie ein Opium zur geistigen Einschläferung und Erschlaffung der Zeit. Es fehlt eine geistige Substanz und damit auch der Sinn für das Substantielle, die Fähigkeit, Echtes von bloß Scheinendem zu unterscheiden. So ein ungeheurer Abstand zwischen der unermüdlichen, tüchtigen und fruchtbaren Arbeit an der Breite des Daseins und einer völligen Leere bei dem Ganzen und Innern des Lebens" [1])!

6. Der Zersplitterung, der Entgeistung und der Entleerung der Wissenschaft kann nur durch die Zurückführung der idealen Prinzipien gewehrt werden, und die Erkenntnis jener Schäden schließt den Fingerzeig auf diese Prinzipien in sich: mit ihnen kehrt der Erkenntnis Einheit, sittliche Weihe, Vollgehalt zurück.

Wer einsieht, daß das Maßsetzende vor dem Gemessenen, die Idee vor den an ihr Anteil suchenden Gestaltungen, der Zweck vor den auf ihn hingeordneten Mitteln und so auch das Ganze vor den Teilen ist, weiß auch, daß die Wissenschaft vor den Wissenschaften ist, und die Einheit dieser ist ihm unverlierbar, weil er erkennt, daß sie mit deren Wesen, mit ihrer konstituierenden Form steht und fällt: Nulla est natura quae non appetat unitatem [2]). Die Wissenschaften sind Sektoren oder Segmente der Wissenschaft und nur aus dem Gesetze dieser zu verstehen, gerade wie in der Mathematik die Sektoren und Segmente des Kreises nur auf Grund der Formel für den ganzen Kreis berechnet werden können; die Aufteilung der ganzen Wissenschaft nach den Teilgebieten des Wissens gleicht einem Verzichte der Kreislehre auf die Größe $\pi$.

Die Wissenschaft ist vor den Wissenschaften nicht nur der Idee nach, sondern auch geschichtlich und zwar in Gestalt der Philosophie, in welcher sich die anfängliche Betrachtung der

---

[1]) Die Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl., 1893, S. 315 f. — [2]) Aug. De gen. ad litt. imperf. 10, 32. Bd. II, §. 65 a. E.

göttlichen Dinge auf die menschlichen und natürlichen ausdehnt, und in der sich die jene begleitenden sakralen Disziplinen durch übergreifende Prinzipien zu einer organischen Einheit zusammenschließen. Von ihr als dem Grundstamme laufen dann die Luftwurzeln aus, die, Boden findend, die Gruppen der Einzelwissenschaften bilden. Dieses Formationsgesetz bleibt für alle Weiterentwickelung bestehen, denn Gesetze haben wie die Ideen und Formen bleibende und allgemeine Geltung; wenn sich andere Bildungen einstellen, so sind es Mißbildungen accidentieller Natur und lediglich Episoden. Kein Willkürtreiben und Sonderwesen kann die einheitgebende und -erhaltende Funktion der Philosophie in Frage stellen; ihre Preisgebung wäre gleichbedeutend mit der Umkehrung des Formationsgesetzes; eine solche fordern, heißt auf das Ganze und die Teile zugleich verzichten. Die Entfaltung der Wissenschaft in die Breite ändert an diesem Gesetze so wenig, wie das Anschwellen des Wipfels zur Krone etwas an dem Lebensprinzipe des Baumes ändert; von den zusammengewachsenen Gliedern gilt es: Prorumpunt in species debitas suis modis et finibus [1]). Die rechte Erweiterung der Wissenschaft ist eine fortschreitende Konformation der menschlichen Erkenntnis an das intellegible Objekt, auf das sie von Haus zu Haus hingeordnet war, denn: Scibilia sunt mensura scientiae [2]).

Sichert die Philosophie als Inbegriff der idealen Prinzipien der Wissenschaft die Einheit, so knüpft sie als φιλοσοφία, Weisheitsstreben, dieselbe an die sittlichen Aufgaben des Menschen. In der Weisheit ist das Wissen mit dem Können und dem guten Willen zusammengeschlossen; als Ziel festgehalten, leitet sie zur Einordnung der Erkenntnis in das Ethos. Die Wissenschaft, die ihren Teilen gegenüber als Kreis erschien, erscheint nun selbst als ein Sektor; der forschende und erkennende Mensch erfüllt nur erst einen Teil seiner Bestimmung; sein Erkennen soll sich im Gestalten ausarbeiten und im Handeln Frucht tragen; erst das θεωρεῖν,

[1]) Aug. De genes. ad litt. IV, 33, 51. Bd. II, §. 65, 2. — [2]) Thom. Sum. phil. I, 61. Bd. II, §. 72, I.

*ποιεῖν*, *πράττειν* in ihrer Vereinigung stellen das ihm „eigene Werk" dar[1]), und in diesem liegt das Prinzip, aus dem der Sektor der Wissenschaft verstanden werden will. Ein intellegibler Inhalt will auch in der Güterwelt aufgesucht werden; schon das Wissen ist ein Gut im Sinne einer persönlichen Bestimmtheit, die Wissenschaft zugleich ein Gut im objektiven Sinne, an dem der Wissende Anteil hat; und sie geht zugleich auf ein Gut: Ars se habet semper ad bona[2]); was das Wissen mensuriert, ist aber in letzter Linie ein Gutes. Sich in den Dienst dieses Guten zu stellen, an dem Guten Anteil zu gewinnen, ist Pflicht; es gibt einen der Wissenschaft gewidmeten Dienst. Der erkenntnissuchende Geist hat sich dem idealen Inhalte zu konformieren, aber dadurch aktuiert er ihn zugleich; die Daseinsform jenes Inhaltes ist eine potentielle, auf die erkennenden Geister hingewiesen, wie diese auf ihn. Ohne Festhaltung der Prinzipien: Potenz und Aktus muß sich das Verständnis für diese Verhältnisse verdunkeln und wird das hehre Bild der Wissenschaft entweder nominalistisch zu einem Erzeugnisse der Wissenden entstellt, oder extrem-realistisch zu einem sich selbst denkenden Gedanken verunklärt.

Wird Forschen, Erkennen, Wissen wieder als ein sittliches Tun begriffen, so wird auch das Gespenst der Skepsis und des Phänomenalismus gebannt. So gewiß wir forschen sollen, so gewiß dürfen wir uns nicht der Mittel und Kräfte dazu berauben. Treffend hält der römische Dichter Manilius den Skeptikern entgegen: Quid juvat fraudare bonis, quae nec deus invidet ipse, Quosque dedit natura oculos deponere mentis[3])? Wir müssen unsere Erkenntniskräfte zusammenhalten, denn unser Wissen ist ein Faktor unseres Gewissens; wir müssen uns die Fragen, die uns Natur und Leben vorlegen, beantworten, denn wir tragen Verantwortung für die Anwendung, die wir von dem Ergebnisse machen; Ursache und Wirkung sind nicht ein nur gemachter Fetisch, so gewiß wir selbst Ursache werden und Wirkungen hervorbringen

---

[1]) Bd. I, §. 36, 6. — [2]) Bd. II, §. 72, 3. — [3]) Man. Astron. IV, 874.

sollen, unser Wert oder Unwert die Endwirkung davon ist. So gewiß wir bei unserem auf die dingliche Welt gerichteten Handeln uns Zwecke setzen, Maße, Normen einhalten, Gesetze befolgen, an Gütern Anteil suchen, Vorbildern uns konformieren, so gewiß gelten diese Begriffe auch für die Dinge und sind sie Seinsprinzipien, denn Sollen und Sein sind zusammengeschlossen, die sittliche und die natürliche Welt sind ein Kosmos.

7. Was der Nerv der wissenschaftlichen Gedankenarbeit ist, leitet aber auch das vorwissenschaftliche Denken, tritt uns in der gesunden Volksanschauung, in der Weisheit der Gasse entgegen. Die Vertreter der idealen Prinzipien haben zu keiner Zeit das Erkenntnisgut gering geschätzt, wie es im Sprichworte, der volkstümlichen Redensart, ja schon im Sprachschatze des Volkes, in der Ausprägung der Wörter vorliegt und die Scholastik stand im Verkehr mit der christlichen Volksweisheit [1]. Als die historische Schule das Volkstum wieder verstehen lehrte, öffneten sich Schatzkammern anspruchsloser, tiefblickender und schlagend-redender Weisheit, ein bedeutsames Element für die Wiedergewinnung der idealen Lebensanschauung [2].

Mit dem Gemeingute des Volkes, der Sprache, arbeitet der Dichter, und wenn er die rechte Weihe hat, so taucht er bis in die schöpferischen Tiefen des Sprachbewußtseins hinab. Die idealen Prinzipien sind die Leitsterne des dichterischen Schaffens; es geht aus von Vorbildern, Idealen, die dem Geiste vorschweben, gedanklich und doch kraftvoll, die Gestaltung bestimmend, reicher, tiefer, blühender als das Gestaltete selbst; der Dichter ringt danach, sie dem Stoffe immanent zu machen, zu dessen belebenden Formen, und die Maße, die ihm die Kunst vorschreibt, mit ihnen zu erfüllen. Er weiß, auch ohne sich Rechenschaft zu geben, was schöpferischer Verstand, was Angleichung des Geistes an einen intellegiblen Inhalt ist, er kennt Idealien, denn er lebt und webt in ihnen, er ist „König eines stillen Volks von Träumen“, die doch wahrer sind als die Wirklichkeit.

---

[1]) Bd. II, §. 67, 5 a. E. — [2]) Oben §. 115, 1.

Der echte Denker deutet ihm sein Tun[1]); aber auch wenn der Dichter nur berichtet, was in ihm vorgeht, so lenkt er die Blicke aufwärts und beschämt die Halbdenker[2]). Die Theorie der Dichtung muß Bestimmungen und Begriffe anwenden, die dem Boden der idealen Weltansicht entsprossen sind, auch wenn sie empiristisch zugeschnitten ist; sie muß Platon und Aristoteles, die hier so zu sagen die Landesherren sind, ihren Tribut zahlen; das Ideale läßt sich hier nicht austöten und zieht sich in der Ungunst der Zeit hierher zurück.

Was von der Poesie gilt, hat auch auf die Kunst, die bildende, wie die Tonkunst, Anwendung. Über ihr Gelände kann der sogenannte Realismus zeitweise seine trüben Fluten der Gemeinheit wälzen, aber die Denkmäler einer besseren Zeit kann er nicht fortschwemmen. Sie überdauern ihn und legen von dem idealen Sinn, der die Kunst ins Leben gerufen hat und ihre nährende Ader bleibt, Zeugnis ab. Jener „Realismus" ist nichts anderes als Autonomismus: der ihm verfallene Künstler gefällt sich darin, sich selbst, seine Eindrücke und Launen in das Werk zu legen; er pinselt die Natur sklavisch ab, um in seiner Herrschaft über sie zu schwelgen, nach dem baconischen: parendo vincitur; er malt Lumpen, aus denen seine Eitelkeit hervorlugt, wie bei jenem Cyniker, dessen Geistesverwandter er ist. Der Autonomismus wirkt auf die Kunst nicht anders als auf die Wissenschaft: er führt Zersplitterung und Verzettelung herbei, verdunkelt die sittlichen Leitsterne des Schaffens, womit er alle Werte in ihr Gegenteil verkehrt, so daß er schließlich bei der kritischen Frage anlangt, die sich bei der Ermüdung jedes Willkürtreibens einstellt: Welchen Sinn hat mein Tun? und hat es überhaupt einen solchen? Gibt es einen Sinn?

Wie die Unterlage der Wissenschaft die Erfahrung ist, so ist die der Kunst die Fertigkeit; beide sind wie die Bäume mit den Wurzeln in der Tiefe gebettet, aber sie saugen auch, wie der Baum mit der Krone, ihre Nahrung aus der Höhe. „In dem weiten Kunstgefilde webt," wie der Dichter sagt, „ein Sinn der ewigen

[1]) Bd. II, §. 77, 4 a. E. — [2]) Oben §. 112, 3 und 120, 4.

Art: dieses ist der Sinn der Wahrheit, der sich mit dem Schönen schmückt, und getrost der höchsten Klarheit hellsten Tages entgegenblickt [1])." „Ohne den transzendenten Zug wäre die Kunst nicht über das Handwerk einerseits und das Spiel andererseits hinausgekommen; denn was dem Gestalten Schwung und Ernst zugleich gegeben hat, ist die Religion, welche antrieb, vom Wohnhause zum Tempel, von der spielenden Nachbildung der Natur zum Formen des Kultusbildes, vom Liede zum Hymnus, vom Tanze zur Prozession fortzuschreiten. An der Aufgabe, die heilige Kunde festzuhalten, hat sich die Literatur und die Wissenschaft heraufgearbeitet; was ihr und der Kunst einen höheren, edleren Charakter verleiht, als ihn die Industrie besitzt, ist der Umstand, daß jene einer selbstlosen Pflege fähig sind, bei welcher das Bedürfnis schweigt und die Hingebung des Geistes an von ihm selbst gestellte Aufgaben das Bestimmende ist; Selbstlosigkeit und Hingebung aber entstammen dem transzendenten Zuge der Menschennatur [2])."

Die Wissenschaft aber dringt noch unmittelbarer als die Kunst zur Religion vor. Die idealen Prinzipien, welche ihr Einheit, sittlichen Wert und Wahrheitsgehalt geben, haben selbst den Zug zu einer höchsten, Gutes und Wahres in sich schließenden Einheit: die Güterwelt weist hin auf ein höchstes Gut, das Reich der Zwecke auf einen letzten Zweck, der Organismus der Gesetze auf ein ewiges Gesetz, die Formenwelt auf ein vollkommenstes Urbild, das System der aktuierenden Kräfte auf eine Kraft von reiner Aktualität. Von diesem Schluß- und Höhepunkte angesehen, erscheinen die idealen Prinzipien als Mittelglieder, μέσα, zwischen dem einen Höchsten und der Welt der Erscheinungen und Strebungen, übersinnlich, wie das Höchste, aber zugleich in das Sinnliche eingesenkt. An ihnen orientiert sich das Erkennen, Gestalten und Handeln, wie an Höhenzügen, die von einem höchsten Gipfel auslaufen. Wäre aber dieser Gipfel nur

---

[1]) Goethe: Künstlerlied, W. III, S. 122. — [2]) Des Verf. Didaktik II, Schlußabschnitt.

kenntlich in dem reflektierten Lichte der menschlichen Vernunfterkenntnis, so wäre sein Bild ein mattes und nur dem schärfsten Auge erkennbares; allein er ist — wenn wir im Gleichnisse bleiben dürfen — selbstleuchtend: die Gotteswahrheit ergreifen wir nicht bloß als Abschluß der Weltwahrheit, das jenseitige Endziel der Kreatur nicht bloß als Oberbau des Diesseits, sondern wir werden jener Wahrheit und dieses Zieles auch auf andere Weise gewiß, durch ein Teilhaben daran, welches über den Naturlauf hinausliegt; die rationale Gewißheit wird ergänzt durch die spirituelle, welche der Glaube mit sich führt. Diese Gewißheit versichert uns erst des Vollbesitzes jenes Abschlusses der idealen Prinzipien; daß sich unsere Vernunfterkenntnis zum Kreise zusammenschließt, werden wir erst ganz inne, wenn wir sehen, daß sie von einem übervernünftigen, durch Offenbarung uns erschlossenen Elemente überwölbt ist.

Die auf die idealen Prinzipien gebaute Denkweise ist dem religiösen Denken und dem Glauben konform; durch sie ist die Philosophie und mit ihr die Wissenschaft an die Religion geknüpft. Dies Verhältnis, das uns die Vorzeit zeigt, ist in der Sache begründet; die religiöse Hinterlage gab jederzeit dem Sinnen und Forschen die echte Weihe; selbst die autonomistisch verflachte Wissenschaft lebt von den alten Segenskräften, ohne es zu wissen und zu danken: „Unsere Zeit“, sagt ein moderner Forscher, „in der Annehmlichkeit der freien geistigen Arbeit und Bewegung vergißt es zu gern, daß sie dabei noch von dem Schimmer des Überweltlichen zehrt, welchen die Kirche im Mittelalter der Wissenschaft mitgeteilt hat[1].“

---

[1]) J. Burckhardt, Die Zeit Constantins, 2. Aufl., S. 385.

## §. 123.

### Die idealen Prinzipien als soziale Bindegewalten.

1. Insofern die idealen Prinzipien das Nervengeflecht bilden, welches den vielgestaltigen Wissenschaftsbetrieb zur Einheit verbindet, an die sittlichen Aufgaben des Menschen anknüpft und durch Anschluß an die Wahrheitsidee gehalt- und wertvoll gestaltet, funktionieren jene Prinzipien als Bindegewalten, und zwar sind, was sie binden, Gedanken, Erkenntnisse, Geistesinhalte. Im vollen Sinne aber werden sie erst Bindegewalten im Reiche des Handelns, im Leben, in der Gesellschaft, wo sie Strebungen, Triebkräfte, Willensbetätigungen binden, nicht im Sinne des Zwanges, sondern, wie Platon sagt, „das goldene Leitzeug der sittlichen Einsicht an Stelle des starren, eisernen der Begierde setzend[1]).“ Die Begierde vereinzelt den Menschen oder überredet ihn, die anderen als Mittel zu ihrer Befriedigung zu benutzen. Teils als Streben nach Bereicherung, die *πλεονεξία* der Alten, teils als Unabhängigkeitsdrang, *ἀνομία*, setzt sie die Hebel zur Dekomposition der Gesellschaft an. Jenem Drange entspringt der Autonomismus, aber auch der durch die Freiwirtschaft entfesselte Besitzgeist verlangt, die Arme frei zu haben; seinem Autonomismus gab Adam Smith Ausdruck, indem er lehrte, daß im Interesse des Ganzen jeder einzelne nach freiem Ermessen seinen Vorteil suchen solle. Die Verschärfung des Gegensatzes von Besitzenden und Besitzlosen, und das Verschrumpfen des Güter-

---

[1]) Plat. Leg. I, p. 645 a.

begriffes auf verkäufliche Gegenstände waren die nächsten Früchte dieser Theorie[1]). Der phantastische Autonomismus Rousseaus förderte die Schlagworte: Freiheit und Gleichheit zutage, die in der Revolution die Massen ergriffen. Beide Formen des Autonomismus verschmolzen im modernen Kulturbegriffe, der alle zu vollster Kraftentwickelung beruft und in dieser selbst, nicht aber in ihrer Richtung ihren Wert findet[2]).

Ein darauf gebautes Gemeinwesen hat schon Platon geschildert; er vergleicht es mit einem „bunten, mit Blumen aller Art durchwebten Gewande, dem Kinder und Weiber unbedenklich den Preis der Schönheit zuerkennen werden[3])"; ihm entspricht aber ein Individuum, das stolz auf der Fülle seiner Bestrebungen, auf der Vielgeschäftigkeit der Willkür, *πολυπραγμοσύνη*, dahintreibt, frei, allerdings nur im äußerlichsten Sinne, vor der inneren Knechtschaft der Begierden nicht geschützt[4]). In den Ideen suchte Platon die Bindegewalten gegen dies autonome Treiben; die neuere Philosophie ließ die Ideen beiseite liegen; ja die deutsche tat das Ihrige, beide Formen des Autonomismus zu legitimieren und zu verkoppeln, und der moderne Liberalismus dankt ihr seine besten Schlagwörter. Dennoch sind beide Formen nach ihrem Wesen unvereinbar; der Autonomismus der Freiwirtschaft führt zur Plutokratie, wie die Alten sagen, Manchestertum, wie die Neueren es nennen; das Freiheits- und Gleichheitsprinzip zur Ochlokratie oder Anarchie, der legitimen Erbin der Grundsätze der Revolution. Von letzteren eignete sich der Liberalismus nur so viel an, als er brauchte, um ältere Sonderrechte zu beseitigen und die Staatsgewalt einzudämmen. Diese war ihm wertvoll zum Niederhalten der Massen, aber bedenklich, soweit sie noch eine in Traditionen wurzelnde Autorität beanspruchte. Die Halbheit dieses Zwitterwesens hat der spanische Philosoph Jacob Balmes glänzend ans Licht gezogen, indem er die Radikalen dem liberalen Bürgertum

---

[1]) Oben §. 97, 5. — [2]) §. 95, 6. — [3]) Plat. Rep. VIII, p. 557 b. — [4]) Ib. p. 560 sq.

zurufen läßt: „Wer seid ihr denn, daß ihr es wagt, mir das Wort zuzurufen, das der Herr zu den Meereswogen sprach: ‚Bis hierher und nicht weiter'? Euer Vorrecht besteht darin, daß ihr gestern ankamt und ich heute ankomme. Eine Vergangenheit, welche nach Jahrhunderten zählt, erklärtet ihr für verjährt und ihr meint, die eure, die nur einen Tag zählt, gegen mich ausspielen zu können? Nachdem ihr eure Theorien erprobt habt, werdet ihr mich nicht hindern, es mit den meinigen zu versuchen; nachdem ihr die Gesellschaft nach eurem Geschmack eingerichtet habt, laßt sie mich nach meinem Plane umbauen. Ihr tratet im Namen der Menschheit auf, auch ich trete in ihrem Namen auf; wenn ihr die Freiheit verkündigtet, so verkündige auch ich sie auf nicht weniger glänzende Weise; wenn ihr gegen die Ungleichheit der Stände donnertet, so ist es jetzt an mir, Blitze dagegen zu schleudern; wenn ihr alles Bestehende als ungerecht verwarft: auch ich verurteile es mit gleichem Rechte, mitsamt eurer ganzen Mache ... Diese Sprache ist ganz natürlich, wenn man die Grundsätze der Gerechtigkeit aus dem Auge verliert und nur den Nutzen oder die nackte, rohe Gewalt gelten läßt. Ein Abgrund öffnet den anderen[1])."

Die Schrift sagt: Dum superbit impius, incenditur pauper[2]). Die Autonomisten des Besitzes reizen aber nicht nur die Besitzlosen, sondern geben ihnen auch die Waffen in die Hand; sie verschärfen den Gegensatz von reich und arm und verkünden zugleich, daß Alle gleich sein sollten: nun, gleich arm doch nicht, also gleich reich. — Das erhitzte Kulturstreben ist ein Raubbau; die friedlose Arbeit verschlingt das Leben, die Wogen der Geschäftigkeit unterwaschen die Stützen des sittlichen Daseins; bei der Kapitalisierung wird das Stammkapital des Volkslebens aufgebraucht; die materiell-produzierenden Kräfte

---

[1]) Vermischte Schriften III, S. 69 f. angeführt von H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung 1893, S. 32 f. — [2]) Ps. 9, 23.

legen die sozialplastischen lahm. Im Drängen nach Fortschritt wird vergessen, daß es dazu auch eines Rückhalts bedarf, bei dem Pochen auf Fortentwickelung wird verkannt, daß ein Kern da sein muß, der sich entwickelt, und ohne dessen keimkräftige Struktur und zweckstrebige Kraft der ganze Prozeß in Frage steht.

Beide Formen des Autonomismus tasten die Lebensbedingungen der Gesellschaft an. Die eine drückt die Gesellschaft zum Erwerbsverbande herab; ein solcher ermangelt allerdings einer Bindegewalt nicht, aber ist es die roheste, die es neben dem Zwange gibt: das Bedürfnis, welches Besitzende und Besitzlose aufeinander anweist. Freiheit und Gleichheit aber, im Sinne der Revolution verstanden, sind das Widerspiel aller Bindegewalt, die Verneinung der Gesellschaft: denn diese fordert Einordnung der Vielen in das Gemeinwesen und Gliedlichkeit der einzelnen, also Ungleichheit. Beide Schlagworte stehen zudem im Widerspruche miteinander: das Freiheitsprinzip führt zur Individualisierung und darum zur Ungleichheit; das Gleichheitsprinzip dagegen zur mehr oder weniger gewaltsamen Aufhebung der in der menschlichen Natur selbst angelegten Unterschiede und damit zur Aufhebung aller Freiheit[1]).

2. Die Erkenntnis, daß ein autonomistischer Kulturbegriff eine verderbliche Staatsform ausgebären müsse, ist so alt wie die Ideenlehre. Platon weiß, wer jenes bunte Gewebe, an dem die vielgeschäftige Willkür gearbeitet, schließlich als Herrschermantel um seine Schultern legt: der Mann, den „das nach Freiheit dürstende Volk einmal zum Mundschenken bekommt[2])", *αὐτὸς ὁ τυραννικὸς ἀνήρ*. Dieser nimmt die Freiheit für sich in Anspruch und läßt den anderen die Gleichheit im Gehorchen; er reißt die großen Besitztümer an sich, zunächst das Tempelgut, *ἱερὰ χρήματα*, von dessen Überflüssigkeit er seine liberalen Mitbürger unschwer zu überzeugen vermag[3]); aber es bleibt dabei nicht bewenden, denn:

---

[1]) Vgl. oben §. 99, 4. — [2]) Rep. VIII, p. 562 d. — [3]) Ib. p. 568 d.

Recht ist, was dem Starken recht ist, das *δίκαιον* ist *νόμῳ*, nicht *φύσει*; so bestimmt es die sophistische Rechtslehre, die Hinterlage der Tyrannis. Die Geschichte der alten Welt bestätigte die Richtigkeit von Platons Lehre: die dekomponierte Gesellschaft des römischen Orbis trieb in den Hafen des Imperiums ein. Aus ihm aber ist wieder der moderne Staat ausgelaufen, wobei das römische Recht die Überleitung bildete und der Nominalismus als Remorqueur diente[1]).

An Bindegewalt fehlt es dem modernen Staate, dem Leviathan, wie ihn Hobbes weit vorblickend nannte, nicht, aber er kennt nur eisernes Leitzeug, nicht jenes goldene der Ideen; Starrheit bedingt aber noch nicht Festigkeit. Am modernen Staate haben, wie an der antiken Tyrannis, Anschauungen und Mächte mitgearbeitet, welche die echten Bindegewalten auflösen. Er fußt auf der Lehre vom Sozialvertrage, setzt also die spröden Rechtssubjekte als das Erste; den falschen Kulturbegriff berichtigt er nicht, sondern gibt ihm nur eine andere Wendung: die Kraft des Strebens bleibt dessen Wertmesser, seine Intensität soll für die Qualität gut stehen, nur soll es ein Zusammenstreben werden; der Gedanke einer Hinordnung und Erfüllung des Strebens durch an sich wertvolle Güter, in denen erst die rechte Bindung gegeben wäre, bleibt nach wie vor fern. Das Gleichheitsprinzip eignet sich der moderne Staat insoweit an, als er auf Nivellierung bedacht ist, historische Sonderrechte beseitigt, die natürlichen Verbände, welche die Berufstätigkeit stiftet, aufhebt oder mißgünstig behandelt. Die spekulative Form, welche Hegel dem modernen Staatsbegriffe gab und in der dessen Verwandtschaft mit dem Monismus zutage tritt, zeigte, wie labil dies Idol der Neuzeit ist, und wie wenig geschützt vor dem Umschlagen in den Autonomismus, der in ihm von Anfang an latitiert[2]).

Nicht bloß die hegelsche Doktrin, sondern auch der omnipotente Staat, den sie feiert, treibt dem Sozialismus entgegen, der die

[1]) Bd. II, §. 85, 1. — [2]) Oben §. 108, 5—7.

Panarchie durchführt und das ganze Privatrecht in das öffentliche Recht auflöst, das dadurch in das Unrecht umschlägt. Der moderne Staat erklärt sich als die Quelle und den Urheber des Rechts und liebäugelt mit der Gleichheit; er kann alsdann die Forderung nicht abweisen, ein solches Recht zu machen, bei dem die Gleichheit da zur Geltung kommt, wo die Ungleichheit am drückendsten ist: im Besitze. Macht der Staat das Recht, so kann er auch das Eigentumsrecht machen, auch ein solches, welches den Privatbesitz beseitigt; Vorübungen dazu hat er ja, wie der antike Zwingherr am Tempelgute, schon längst gemacht. Aber auch vor der Stätte, in der die Ungleichheit sich immer von neuem erzeugt: dem Hause, der Familie, dieser zähen societas inaequalis mit ihrer elterlichen Hierarchie und ihrer Tendenz zu wirtschaftlicher Güteransammlung, hat er keinen Grund stehen zu bleiben. Zwar lehnt er ihre Aufhebung, die der Sozialismus fordert, ab, aber er arbeitet, wie von einem Verhängnis getrieben, an ihrer Entwurzelung: er vollendet das Werk der Glaubensneuerer, die der Ehe den sakramentalen Charakter genommen, wenn er sich die Erfindung der Revolution: die Zivilehe, zu eigen macht; ist der Staat die alleinige Quelle des Rechts, also auch des Eherechts, so überschreitet er seine Befugnisse durchaus nicht, wenn er die Ehe auf Zeit, auf Probe, auf Kündigung einrichtet, Bestimmungen, wie sie in jeden anderen bürgerlichen Vertrag Aufnahme finden können.

Der moderne Staat hat zur Atomisierung der Gesellschaft sein redlich Teil beigetragen, und er muß auf mechanischem Wege das Auseinanderfahrende zusammenzuschweißen suchen, gerade wie die atomistische Welterklärung bei der Mechanik das Komplement des Atomenwirbels zu suchen hat. „Heute sind wir Flugsand," sagt ein scharfblickender Beobachter, „nicht Glieder eines Leibes; es liegt ja im Wesen der rein mechanisch gefügten Bureaukratie, daß alles, was sie schafft, nicht-organischer Natur ist ... Diese rein mechanische Schichtung entspricht durchaus der sozialen oder vielmehr unsozialen Einwirkung unserer Zeit, die alle gesell-

schaftliche Organisation auflöst und die Menschen in die beiden Schichten der Armen und Reichen zusammenschwemmt, deren eine durch Hunger gezwungen wird, der anderen zu dienen . . . Im Altertum und Mittelalter verlief der gesellschaftliche Prozeß in kleinen Kreisen; nachdem der Staat die kleinen, selbständigen Organisationen zerstört und sich alle Seelen eines Fünfzig-Millionenvolkes untertan gemacht hat, findet sich nun das Volk in zwei Massen geteilt: die Herrschenden und die Beherrschten, die sich in Todfeindschaft gegenüberstehen [1])."

Um den Flugsand zusammenzuschmelzen, bedarf es der Glühhitze; der sozialistische Staat stellt solche in Aussicht, freilich vermag er nur den Klumpen an Stelle des Sandhaufens zu setzen, aber seine Technik ist wenigstens konsequent und führt den panarchischen, monistischen Gedanken rein durch. „Der moderne Sozialismus bezeichnet den Abschluß der vierhundertjährigen Revolutionsperiode, weil er die denkbar letzten Konsequenzen der revolutionären Ideen des Liberalismus zieht. Mit ihm endet jene Ideenwanderung, welche in Europa mehr Trümmer aufgehäuft, gewaltigere Umwälzungen hervorgerufen hat, als einst die Völkerwanderung [2])."

So imposant die Bindegewalten des modernen Staates sind, so wenig vermögen sie, ihm auch nur Halt zu geben; er lebt von dem, was er verleugnet, und krankt an dem, was er bekennt.

3. Das Bedürfnis, an einem organischen Prinzipe Halt gegen die Konsequenzen des sozialen Atomismus zu suchen, ist wesentlich mitwirkend bei dem Eifer, mit dem man das Volkstum als Komplement des Staates geltend macht und den Nationalstaat als den Damm gegen die sozialistische Hochflut anpreist. Es ist sozusagen ein sozialer Vitalismus, den man damit aufstellt, und mit ihm wird, wie anzuerkennen ist, ein erster Schritt zu den

---

[1]) Karl Jentsch, Weder Kommunismus, noch Kapitalismus 1891, S. 364 u. 367. — [2]) Heinrich Pesch, Die soziale Frage. Freiburg i. B., 1893, S. 21.

idealen Prinzipien und den echten Bindegewalten getan, wie ja darin das historische Prinzip einigermaßen zur Geltung kommt. Es ist gut, wenn man sich erinnert, daß die sozialplastischen Kräfte, die den Volkskörper zum Träger haben, vorstaatlich sind, indem der Staat als Gemeinwesen ein Gemeinleben zur Voraussetzung braucht. Er bedarf einer Sprache und des Gedankenschatzes, der in ihr niedergelegt ist, aber nicht er ist ihr Schöpfer, sondern das Volk; wenn die Rechtsbildung des Staates gesund sein soll, muß sie auf der Sitte fußen, einem Stück Volkstum, das er vorfindet wie die Sprache; beide sind Güter, aber nicht materielle, sondern geistige, ein Volkskapital, mit dem man doch nicht schachern kann, Gaben, an denen Tradition, Geschichte, Autorität mitgearbeitet haben, intellegible Bindegewalten, an denen auch der Staat Anteil zu suchen angewiesen ist.

So treten damit allerdings ideale Elemente in den Gesichtskreis; allein es hängt von dessen Leitlinien ab, ob sie sich an die rechten Stellen ansetzen, und es gilt hier, was von der historischen Ansicht zu sagen war: die Spannkraft des Prinzips muß ihre Probe darin bestehen, daß es die ihm höher verwandten Anschauungen mit entbindet[1]). Das nationale Bewußtsein ist mehr verheißend als der Kosmopolitismus der Aufklärung, aber wenn es der wahren Güter und Segenskräfte des Volkstums nicht inne wird, so bleibt es wie dieser auf der Oberfläche, ja fällt in ihn zurück. Die Engländer, welche in A. Smith einen Weisen erblickten, waren dabei gute Patrioten; die Franzosen, welche den Kosmopolitismus der Revolution über den Rhein trugen, schwärmten für die große Nation; die Deutschen, welche das Deutschtum in Kant und Lessing vertreten sahen, bleiben an der Sandbank der Aufklärung haften, auch wenn sie Moses Mendelssohn, vielleicht gar den weisen Nathan über Bord werfen.

Wer nicht zu den Lebenswurzeln des Deutschtums im Mittelalter vordringt und sich zur christlich-germanischen Idee zu erheben

---

[1]) Oben §. 113, 6 a. E.

weiß, bleibt besser ganz in den Niederungen des aufgeklärten Kosmopolitismus, der immer noch besser ist als der Chauvinismus, wie ihn die Gegenwart zutage gefördert hat. Die von ihm eingegebene Nationalitätsschwärmerei kann den Blick für die Wirklichkeit bedenklich umnebeln. Rodbertus weiß, wer den „Hexenbann der sozialen Frage" lösen wird, wie einst Alexander den gordischen Knoten — ein deutscher Kaiser, der nicht bloß wie der große Makedonier den Indus, sondern den Jantsekiang an der Spitze der ganzen europäischen Macht überschreiten und damit auch die internationale Frage lösen wird[1])." Ob er sich auch als Juppiter Ammons Sohn erklären lassen wird, kommt nicht zur Sprache, doch wird er jedenfalls „den Irrtum der Weltgeschichte": die Trennung von Kirche und Staat, vorher schon durch Einrichtung eines Kultus „des Organes des Weltgeistes[2])" berichtigt haben. — Wenn die Revolution die Göttin der Vernunft anbetete, so macht sich auch der erhitzte Nationalismus Götzen nach seinem Geschmack, die „jenseits von gut und böse" wandeln und deren Ruhm auch der Nachweis handgreiflicher Verbrechen keinen Eintrag tun kann. Die chauvinistische Phantasie greift aber auch in die Vergangenheit zurück, der Historiker wird zum Mythographen, der alles aus allem macht und wagen darf, Tatsachen umzulügen, welche sich vor aller Augen vollzogen haben. Diese Art von Nationalismus ist über alle Prinzipien hinaus; er belächelt auch die liberalen Schlagworte, was nicht ausschließt, daß er in der Stille von ihnen zehrt; verglichen mit deren aufrichtigen Vertretern erscheint er gesinnungslos; sein Pathos ist kein Ethos, seinem Wesen nach ist er ein Zersetzungsprodukt, wie Anarchismus und Nihilismus und Vorstufe zu beiden.

So führt das nationale Prinzip, wenn es keinen sittlichen Rückhalt hat, in die abgeschmacktesten Verirrungen; aber selbst, wenn ihm jener Rückhalt nicht ganz fehlt, ist seine Tragweite eine

---

[1]) In Kozaks Zeitschrift für das ges. Staatsw. 1879, S. 231, zitiert von H. Pesch, Die soziale Frage, S. 77. — [2]) Oben §. 108.

beschränkte. Die großen Fragen und ihre entscheidenden Antworten liegen über das nationale Gebiet hinaus. Die Güter, welche der Sozialismus antastet, Eigentum und Ehe, sind nicht nationale, das Problem des Verhältnisses vom einzelnen zur Gesamtheit ist nicht völkerpsychologisch, sondern reicht bis in die Ontologie hinauf[1]). So viel Mißbrauch die Aufklärung und der Rationalismus mit dem Begriffe des Allgemein-menschlichen getrieben, so ist dieser doch ein gültiger. So wenig die historische Rechtskunde das Naturrecht verdrängen[2]), so wenig die Sprachwissenschaft die Logik ersetzen kann[3]), so gewiß müssen die Güter und Bindegewalten, die das Volkstum in sich vereinigt, über dieses hinaus verfolgt werden. Die organische Ansicht, auf die es führt, ist ein Korrektiv der mechanisch-atomistischen, aber sie zeigt die idealen Prinzipien nur als immanente. Der soziale Vitalismus reicht nicht aus; die Volksseele bedarf der Befruchtung von außen; die Leitsterne ihrer Rechtsbildung, die Inhalte ihrer Sprach- und Gedankengestaltung liegen über ihr, denn „das Intellegible ist über dem Intellekte." Ist das Gemeinleben vorstaatlich, so ist doch die Hinordnung auf den Staat vor dem Gemeinleben gegeben: der Staat ist vor dem Menschen, das Ethos ist vor den Sitten, die zu Verfassungen kristallisieren: *τὸ γάρ ἦθος ... τὴν πολιτείαν καὶ καθίστησιν ἐξ ἀρχῆς*[4]). Im Gemeinleben und Gemeinwesen arbeitet sich ein geistiger Realbestand durch die Menschenkraft heraus, auf den diese hingeordnet ist, verschieden bei verschiedenen Völkern, aber in Erfüllung einer Aufgabe und Bestimmung, die dem Menschen als solchen gesetzt ist.

Soll das nationale Prinzip fruchtbar sein und einen Damm gegen das Zerstörungswerk aufrichten, dann muß es die Bewurzelung von Volk und Land in Familie und Haus zum Verständnis bringen, Sozialverbände, in welchen sich die Bestimmung des Menschen auswirkt, noch ehe das Gemeinleben anhebt. Aus der Familie erwächst der Stamm, aus dem Stamme oder der Ver-

[1]) Oben §. 122, 4. — [2]) Oben §. 114, 3. — [3]) §. 115, 5 a. E. — [4]) Ar. Pol. VIII, 1, in.

einigung mehrerer das Volk; der Besitz des Hauses ist die Grundlage aller Wirtschaft, wie der Name: Nationalökonomie, bezeugt, die sich nach dem Hause, *οἶκος* nennt. Das Wort: My house is my castle, ist gesundem Nationalsinn entsprossen. Wer an ihm Teil haben will, nehme Bedacht auf Schutzwehren für die Familie und ihr Gut; er wird sie beim omnipotenten Staate nicht finden, der, unter dem Beifall des exzessiven Nationalismus, das Eherecht zum Spielball der Zeitströmungen macht und das Eigentumsrecht jeden Augenblick ebenso behandeln kann, da er die alleinige Quelle des Rechtes zu sein beansprucht. Diesen Anspruch abzuweisen, dafür gibt nur das Naturrecht den Titel, welches, vorstaatlich und überstaatlich, aus der lex naturalis entspringt. In ihr sind Familie und Eigentum verankert und sie muß auch den Rückhalt und das Korrektiv der nationalen Bestrebungen bilden. Diese Bindegewalt hat der Dichter, den man als eigentlichen deutschen Nationaldichter feiert, gewürdigt, wenn er im „Tell" der Staatsgewalt ihre Grenzen zieht: „Kein Kaiser kann, was unser ist, verschenken", und von dem Rechte des Bedrückten spricht, der da preist Hinauf getrosten Mutes in den Himmel Und holt herunter seine ew'gen Rechte, Die droben hangen unveräußerlich Und unzerbrechlich wie die Sterne selbst". Wenn er weiterhin spricht vom „alten Urstand der Natur, wo Mensch dem Menschen gegenübersteht", so lenkt er allerdings von seinen Höhen zu den Niederungen eines Hobbes und Rousseau abwärts, da das echte Naturrecht ein solches Gegenüberstehen nicht kennt, sondern eine ursprüngliche, in der Menschennatur angelegte, in der Familie zuerst aktuierte Gesellung; allein das Korrektiv dieses Fehlgriffs liegt in jenem erhabenen Bilde von den Rechten am Sternenhimmel selbst.

4. Die Gesetze, welche an Dauer und Erhabenheit der Sternenwelt gleichen, nannten die Alten: die ungeschriebene, *νόμιμα ἄγραπτα*, und sie denken sie im Äther wandelnd, nie alternd, unentrinnbar[1]). Wenn die Hymnen der Mysten sie als

---

[1]) Vgl. Bd. I, §. 2, 4 u. 13, 2—4.

„das gerechte Siegel, σφρηγὶς δικαίη, preisen, so geben sie dieser Intuition die Fassung, in der sie Platons Tiefsinn befruchtete: er suchte die Siegel, die Vorbilder, die Ideen, an denen die endlichen Dinge Anteil haben, mittels dessen sie in eine höhere Ordnung eingereiht werden. Sie sind Leitsterne, Bindegewalten von Oben. Es gibt ein Gutes und Gerechtes an sich, welches von Natur, d. i. durch seine Natur gut und gerecht ist; durch Teilnahme daran sind Gesinnungen und Handlungen gut und gerecht, Abbilder davon unvollkommen und nie das Vorbild erschöpfend, aber schon durch die Nachbildung desselben in eine Welt der Güter und Werte eingerückt und dadurch auch untereinander innerlich verbunden. Die Tugend ist eine, unbeschadet der Mehrheit der Tugenden und der Vielzahl der Tugendhaften; das Recht ist eines, wenn auch hier und jetzt andere Rechte galten, als dort und einst. Die Idee ist die einigende, belebende Seele für die Vielheit der Erscheinungen, die an ihr Anteil haben oder suchen; sie konstituiert Organismen, ζῶα, höherer Ordnung, als die, welche uns in der Endlichkeit entgegentreten. So gehen von den Ideen unsichtbare Bindegewalten aus, von denen doch alles Sichtbare durchzogen ist.

In dieser transzendenten Anschauung vollendet sich das organische Prinzip, welche die Verehrer des Volkstums geltend machen. Dieses bindet mit tausend Fäden Mensch an Mensch auf gegebenem Boden zu gegebener Zeit, als eine geschichtlich gewordene Macht; aber alles Geschichtliche hängt an einem Übergeschichtlichen, alles Zeitliche an einem Zeitlosen und erhält von ihm seinen Wert, seine Geltung, seine Sanktion. Das Volkstum ist ein so und so gestaltetes Menschentum; seine Sitte ist eine spezifische Gestaltung der Sittlichkeit, sein Recht ist die Form, in der es der Gerechtigkeit zu entsprechen strebt, sein Geistesleben die in ihm auf besondere Weise sich abbildende Wahrheit. So gefaßt, erhält das Volkstum seine Weihe und legt zugleich seine Sprödigkeit ab, denn seinen Anteil am Guten, Gerechten und

ein, daß die Ordnung des gesellschaftlichen Lebens abhängig von dem letzten Ziele der individuellen Existenzen und also diesem untergeordnet ist[1])."

Wie die autonomen, so erhalten nun auch die auf den Besitz gerichteten Strebungen ihre Berichtigung. Neben und über den materiellen Gütern treten die intellegiblen, nicht als bloße Eigenschaften des Subjekts gefaßt, sondern als Objekte, Inhalte, die durch sittliche Tätigkeit zu aktuieren sind. Die Pythagoreer lehrten: „Halte zumeist für ein Gut, was größer wird, wenn du es anderen mitteilst[2])"; das sind aber die Idealien, an welchen der Anteil des einzelnen wächst, je mehrere daran Anteil gewinnen. So ist es auch eine Art Pleonexie, zu der die Ideen den Antrieb geben und selbst die materiellen Güter werden nicht entwertet, nur ihrer niederziehenden Gewalt entkleidet. Wenn erkannt wird, daß „das Geistesleben sich aus unwandelbar gegebenen Faktoren gestaltet, und eine gewisse Beschaffenheit des Innern von Natur mit sicheren Zügen angelegt ist, und das Innere des Äußeren etwa zur Entfaltung, nicht aber zu wesentlicher Erhöhung bedürfe[3])", können die äußeren Bedingungen des Lebens nicht als dessen konstitutive Faktoren gelten.

5. Die idealen Prinzipien sind Prinzipien auch in dem ursprünglichen Sinne des Wortes: sie bezeichnen auch den Anfang, den Ausgangspunkt, und die Bindung an sie ist zugleich ein Zurückbiegen des Gewordenen auf seinen Ursprung. Der fromme Tiefsinn der Römer nannte die Gottesverehrung: Zurückbindung, religio. Die Bindegewalt der Ideen, der ewigen Gesetze, der Überwelt, des Jenseits, sind ebensowohl religiöser wie ethischer Natur. Der Inhalt der Religion ist der Vernunfterkenntnis und dem natürlichen Moralbewußtsein nicht verschlossen; es gibt eine Vernunft- oder Naturreligion, und das besonnene Denken darf sie sich

---

[1]) Moy de Sons, Das Recht außerhalb der Volksabstimmung, §. 15. — [2]) Bd. I, §. 21, 5. — [3]) R. Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquino, 1886, S. 45.

durch den lange damit getriebenen Unfug ebensowenig verleiden lassen, wie die Begriffe der Humanität und des Naturrechts. Nur tritt uns die in der Menschennatur selbst gegebene Bindung an Gott und die göttlichen Dinge im Völkerleben immer nur entgegen mit einem Elemente verbunden, das sich als empfangenes, nicht aber dem religiösen Bewußtsein entstiegenes gibt: mit der natürlichen erscheint eine geoffenbarte Religion verschränkt und wird als die höhere Bindegewalt empfunden und verehrt. In der Heidenwelt fließen beide Elemente ineinander über, wie sie sich zugleich mit dem nationalen Wesen verflechten; in ihren oft so erhabenen Intuitionen von Gott, Überwelt und Menschenbestimmung läßt sich kaum unterscheiden, was darin von Resten der Uroffenbarung, von dem Tiefsinn der Weisen und von der Volksseele herrührt. Erst die Vollendung der Offenbarung im Christentume scheidet die Mischung und setzt deren Elemente in eine bestimmte Verbindung. Die Kirche macht der Aufteilung der spirituellen Menschheitsgüter unter die Völker ein Ende und gibt ihnen den ihrer Universalität angemessenen Träger[1]).

Das geoffenbarte göttliche Gesetz, lex divina, tritt über das natürliche Sittengesetz, lex naturalis, nicht, um es aufzuheben, sondern um es zu ergänzen. Es ist positiv, wie das geschichtliche Recht, lex humana, wie es ja selbst durch Geschichte vermittelt ist, aber zu universeller Geltung bestimmt, wie das Naturrecht; es leitet den Menschen unmittelbar zu seiner übernatürlichen Bestimmung, die ihm die Vernunftserkenntnis nur an der Grenze des Gesichtskreises zeigt[2]). Die Bindung des Willens an das Gesetz vollendet sich durch die von der Heidenwelt nur geahnte Bindegewalt der Gnade[3]). Die Ideen werden als göttliche Ratschlüsse erkannt, welche das Sein wie das Geschehen bestimmen, und der Natur wie dem Heilsplane zugrunde liegen[4]). Die Vorbilder des Wandels und des Gestaltens nehmen eine konkrete Form an, und ihre Er=

---

[1]) Bd. II, §. 77, 5. — [2]) Oben §. 92, 1. — [3]) Bd. II, §. 54, 6. — [4]) §. 53, 2; 54, 3; 54, 4.

habenheit wird dadurch keine geringere, sondern eine größere[1]), die Teilnahme an den überirdischen Gütern ist kein überschwenglicher Gedanke mehr, ihre Mystik wird geläutert und keines Gläubigen Verständnisse versagt[2]). Alle menschlichen Verbände erhalten ein gottgesetztes sichtbares, Diesseits und Jenseits umspannendes Vorbild; die Kirche ist societas perfecta, indem sie eine consummatio in unum, *τελείωσις εἰς ἕν*, stiftet, von der jedes andere Einswerden nur ein unvollkommenes Nachbild ist[3]).

Der vorbildliche Charakter der Kirche für jede Gemeinschaft zeigt sich auch darin, daß sie das organische Prinzip am reinsten ausprägt[4]) und seinen innersten Charakter ans Licht stellt. Sie gestaltet sich, ihr Prinzip auswirkend, von Innen nach Außen, von Oben nach Unten; alles Organische beruht aber darauf, daß ein Höheres ein Niederes nach immanenten Gesetzen gestaltet; seine vollkommenste Form ist die, bei der das Höhere dabei kraft seiner Teilnahme zum Höchsten wirkt und waltet: das organische Prinzip ist in seiner Vollendung hierarchisch[5]). — Mit allen sozialen Organismen hat die Kirche Verwandtschaft und Beziehungen. Sie nennt sich familia, domus; sie weist auf das Urbild aller Vaterschaft, auf den hin: ex quo omnis paternitas in caelis et in terra nominatur[6]), die Ehe ist ihr das geheimnisvolle Symbol der Vereinigung von Haupt und Gliedern[7]); der Name der Hausverwaltung, *οἰκονομία*, dient zur Bezeichnung der Heilsordnung. — Wie das Verständnis der Familie, so erschließt die Kirche auch das der Volksgemeinschaft. Der Kern des gesunden Volkstums ist die Religion; pro aris et focis wurden die echten, großen Nationalkämpfe geführt; die Religion ist die normale Basis der Sitten- und Rechtsbildung; Tradition und Pietät sind das die Generationen zusammenschließende Element. Die Tiefe und Innigkeit des germanischen Wesens entwickelte sich in dessen Anschlusse an die Kirche. Die engste Heimat, das Haus, und die weitere, das Vaterland,

---

[1]) §. 49, 3 u. f. — [2]) §. 54, 3. — [3]) §. 54, 7. — [4]) Bd. II, §. 49, 4 u. 54, 4. — [5]) §. 57, 1 u. oben §. 113, 4. — [6]) Eph. 3, 15. — [7]) Eph. 5, 25.

schließt das Herz um so fester in sich, wenn es auch für die ewige Heimat eine Stelle hat. Von Gott kommt der Haussegen, der sich auf Land und Volk erweitert: Deus in loco sancto suo, Deus qui inhabitare facit unanimes in domo: ipse dabit virtutem et fortitudinem plebi suae[1]).

Göttliches und menschliches Recht, fas und jus, stehen an der Wiege der Staaten und diese entwachsen deren Normen auf keiner Stufe; der glaubenslose Staat, l'état athée, zehrt wie der Atheist von den verschmähten Gaben der Vergangenheit[2]). Der Staat bedarf eines Ethos, eines Ganzen von Gesinnungen, und das Ethische, wie die Gesinnung haben ihre letzten Wurzeln in der Religion. Von seinen Organen muß der Staat Ergebenheit verlangen und er fordert darum den Eid der Treue, einen religiösen Akt; sacramentum nannten die Römer den militärischen Treueschwur; mit fides drückten sie Treue und Glaube zugleich aus[3]). In dieser Verknüpfung ist die Treue erst Bindegewalt; eine glaubenslose Treue ist ein Spinnefaden. Von seinen Angehörigen verlangt der Staat, daß sie Frieden halten, ihren Beruf erfüllen, jeder das Wohl der anderen vor Augen habe; es macht nun aber keinen kleinen Unterschied, ob in der Vorstellung des Friedens etwas von Seelenfrieden und ewigem Frieden mitschwingt, ein Echo von dem augustinischen Hymnus auf den Frieden[4]), oder ob Friede eben nichts weiter ist, als Enthaltung von Feindseligkeiten; ebenso wenn in dem Begriffe des Berufes die christliche Grundbedeutung: Berufensein, vocatio, κλῆσις, nachwirkt, oder der Beruf nur als das Pensum gilt, das dem einzelnen im Mechanismus der Geschäfte zugefallen ist, und endlich wenn bei dem erstrebten Wohle die Beziehungen von Wohl und Heil, bonum und salus, vorschweben, oder der Begriff zu dem des Wohlstandes herabsinkt. Der Klang jener Gebote ist hart und blechern, wenn er keine Resonanz im religiösen Bewußtsein findet. Die Bindegewalten des Staates be-

---

[1]) Off. de dom. XI, p. Pent.; nach Ps. 67, 6 sq. — [2]) Oben §. 121, 3. — [3]) Bd. II, §. 58, 4. — [4]) Das. §. 63, 5.

dürfen derer der Kirche, weil sie gar nicht in die inneren Vermittelungen der Sittlichkeit hineinreichen, und doch der Mensch im Innersten gefaßt werden muß, wenn die bloß legale Gesetzesbefolgung zur moralischen Konformierung an das göttliche Gesetz werden soll [1]).

Die Kirche fördert den Staat, das Gemeinwesen, in der Erfüllung seiner wahren Aufgaben auch dadurch, daß sie ihn vor dem Hinausgehen über dieselben warnt, indem sie ihm sein Komplement, das Gemeinleben in Erinnerung erhält. So gewiß sie ein Sozialverband außer und über dem Staate ist, so gewiß ist dieser nicht der Sozialverband schlechthin. „Das Christentum hat die Erkenntnis gebracht, daß das innere Leben der einzelnen und ihrer religiös-sittlichen Verbände keiner weltlichen Macht unterworfen und über die Sphäre der staatlichen Daseinsordnung erhaben sei; damit entschwand die allumfassende Bedeutung des Staates; der Mensch ging nicht mehr im Bürger auf; das große Wort, daß man Gott mehr gehorchen solle als den Menschen, begann seinen Siegeslauf; die Idee der immanenten Schranken aller Staatsgewalt und aller Untertanenpflicht leuchtete auf [2])." Die Hierarchie bewahrt vor der Panarchie, so gut wie vor der Anarchie. Wo der Kirche Raum gegeben ist, kommen aber auch die sozialplastischen und ethisierenden Kräfte zur Wirkung, welche engere, außerstaatliche Verbände zu Trägern haben; das kirchliche Leben des Mittelalters begünstigte die Entstehung und das Erblühen von dessen Zünfte, Innungen, Korporationen aller Art, welche nicht nur die atomisierende Freiwirtschaft hintanhielten, sondern die sittliche Lebenshaltung der ihrigen überwachten, wofür der moderne Staat, der auch das altrömische Zensorenamt nicht kennt, gar kein Organ besitzt.

Im Geiste der christlich-idealen Prinzipien gefaßt, wird der Begriff, der, in autonomistischem Sinne genommen, alle Bindung

---

[1]) Bd. II, §. 77, 5, u. oben §. 104, 1. — [2]) Gierke, Genossenschaftsrecht III, S. 123.

des Subjektes aufhebt, der Freiheitsbegriff selbst zu einer Bindegewalt. Das Evangelium sagt: Veritas liberabit vos[1]); was da Knechtschaft stiftet, ist Sünde und Irrtum, ihre Überwindung durch die Gotteswahrheit macht den Menschen frei; sie führt sein besseres Selbst, das Gott-ebenbildliche in ihm, dem zu, worauf es hingeordnet ist: das Wahre und das Gute, und in der Angleichung daran besteht die Freiheit; was die einzelnen zur Gemeinschaft eint und bindet, ist das nämliche, worin sie ihre Freiheit finden.

Ebenso wird der Begriff, der in seiner Entartung niederziehend und atomisierend wirkt, durch die Weihe, die ihm das Christentum gibt, zum einenden Bande erhoben, der Güterbegriff. Das falsche Kulturideal wird an der Wurzel gefaßt mit dem Worte der Schrift: „Sage nicht in deinem Herzen: Meine Kraft und die Stärke meiner Hände hat mir dies alles errungen, sondern des Herrn, deines Gottes gedenke, daß er es ist, der dir Kraft gegeben[2])". Aber nicht bloß der hoffärtige Genuß der materiellen Güter wird abgewiesen, sondern diesen ein Gegengewicht in den höheren spirituellen gegeben: „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt[3])"; Schätze im Himmel gibt es zu erwerben, nicht solche, die Rost und Motten fressen und Diebe entwenden können[4]). Das ist christliche Pleonexie: „wo dein Schatz ist, da ist dein Herz"; an diesen Gütern mag es hängen, ihr Besitz trennt nicht, sondern verbindet die in ihm Beglückten; diese Güter wachsen, wenn Viele daran teilnehmen und die Vielen wachsen um so mehr zusammen, je reicher ihr Gemeinbesitz wird; er aber wiegt die ganze Welt auf, weil in ihm allein die Seele ihren Frieden findet[5]).

6 Von allen Bindegewalten sind es die geistigen Güter, welche das gewähren, was Schiller der „heiligen Ordnung, der Himmelstochter", zuspricht, daß sie „das Gleiche frei und leicht und freudig bindet". Wenn sich in ihrem Besitze Hoch und Niedrig, Arm und Reich auch nur einigermaßen zusammenfinden, sind alle

[1]) Jo. 8, 32. — [2]) Deut. 8, 17. — [3]) Matth. 4, 4; Luc. 4, 4; Deut. 8, 3. — [4]) Matth. 6, 20; Luc. 12, 33. — [5]) Matth. 16, 26; Marc. 8, 36.

Gegensätze gemildert; bleiben dagegen jene Güter den Gelehrten oder Gebildeten vorbehalten, und gelten sie gar bloß als ein Schmuck der Persönlichkeit, dem gegenüber doch nur die materiellen Güter realen Wert beanspruchen können, so fehlt in dem Gefüge der Stände und Berufskreise ein soziales Bindemittel. Der Ausspruch Gustav Schmollers ist berechtigt: „Der letzte Grund der sozialen Gefahr liegt nicht in der Differenz der Besitz-, sondern der Bildungsgegensätze; alle soziale Reform muß an diesem Punkte ansetzen; sie muß die Lebenshaltung, den sittlichen Charakter, die Kenntnisse und Fähigkeiten der niederen Klassen heben". Damit wird anerkannt, daß die Ausdehnung der Bildung auf das Volk dessen Versittlichung einschließen müsse. Diese Forderung ist aber nur zu erfüllen, wenn der Religion die grundlegende Stellung wiedergegeben wird, die sie in der christlichen Welt von Haus aus besaß, in welcher Wissenschaft und Schule von der Heilswahrheit ausgegangen waren und die lehrende Kirche zum Träger hatten[1]). Anteil an den geistigen Gütern läßt sich dem Volke nur vermitteln, wenn ihm die spirituellen Güter wiedergegeben werden. Soll ihm zum Bewußtsein gebracht werden, daß wir nicht vom Brote allein leben, so muß ihm als diese höhere Nahrung vor allem das geboten werden, was die Schrift als solche im Auge hat. Wissenschaft und Kunst sieht das Volk als etwas an, was „die gelehrten Leute treiben", und es gewinnt nur da eine Handhabe dafür, wo jene in die Religion hineinreichen. Die nationalen Güter sind dem Volke verständlicher und werden mit Recht wieder zur Geltung gebracht, aber ihr sittlicher und selbst ihr Bildungswert kommt erst zur Wirkung, wenn ihre religiöse Hinterlage gewürdigt wird.

Der Ernst der Zeit erheischt es, daß wir uns darauf besinnen, was denn uns am tiefsten und innerlichsten mit dem Volke verbindet; das kann aber nur ein Glaube, eine Weisheit, eine Weltanschauung von solcher Spannweite sein, daß in ihr ebensowohl die strenge Geistesarbeit, wie der schlichte gesunde Verstand Raum

---

[1]) Bd. II, §. 51, 3.

finden. Das ahnte Goethe, was dessen bedeutungsvoller Ausspruch besagt: „Die christliche Religion ist ein mächtiges Wesen für sich, woran die gesunkene und leidende Menschheit von Zeit zu Zeit sich immer wieder emporgerichtet hat, und indem man ihr diese Wirkung zugesteht, ist sie über aller Philosophie erhaben und bedarf von ihr keiner Stütze [1].“ Zum Glück liegt der Hochmut der Restauration hinter uns, der meinte, daß die Religion für das Volk nützlich sei und der Gebildete sich mit ihr auch allenfalls abfinden könne; auch die Einsicht ist im Zunehmen, daß die Religion nicht eine Gemütsstimmung, sondern ein positiver Inhalt ist, und ein gewisses Verständnis dafür, was der Ausdruck: spirituelle Güter besagen will, dürfte Tieferblickenden nicht ganz abgehen. Halb widerstrebend gesteht ein neuerer Staatslehrer: „Keinem Beobachter der neueren Geistesströmung wird die Bemerkung entgehen, daß die heutige europäische Welt wieder religiöser geworden ist, als sie in dem vorhergehenden Zeitalter gesinnt war; die ganze Litteratur, die weltliche nicht minder als die kirchliche, deutet auf diese Umstimmung hin und die gebildeten Klassen haben angefangen, an religiösen Fragen wieder einen Anteil zu nehmen, den sie vor einem Jahrhundert verächtlich abgelehnt hätten [2]“. Aus anderen Äußerungen Moderner klingt das Wort der Pharisäer heraus: Videtis quia nihil proficimus? ecce mundus totus post eum abiit [3]); so sagt ein Vertreter der Bestrebungen, welchen die Aufklärungsweisheit unter dem Namen der „Ethik“ gegen das Christentum ausspielen: „Manchesmal hat man das bange Gefühl, als stünden die Vorkämpfer des freien Gedankens in Europa im Begriffe, ihr Spiel wirklich zu verlieren; so ängstlich ist man geworden, keine Sympathie zu verscherzen, jenen Kleinen des Evangeliums — leider befinden sich darunter mit verschwindenden Ausnahmen vorzugsweise die Großen der Erde — kein Ärgernis zu geben [4]“.

---

[1]) Aus Heynacher, „Goethes Philosophie“, Leipzig 1905, Dürr. — [2]) Bluntschli, Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik, 1864, S. 648. — [3]) Jo. 12, 19. — [4]) Friedr. Jodl, Geschichte der Ethik, 1882 u. 1889, II, S. 486.

Der hier verspottete gesunde Kindersinn des Volkes kommt den religiösen Regungen in den Kreisen der geistigen Arbeit entgegen, und auch diejenigen, welche sich die Großen im Geiste dünken, werden damit rechnen müssen. Was sich in den unteren Schichten der heutigen Gesellschaft regt und zu ihrer Umbildung drängt, ist ja keineswegs bloß Unbotmäßigkeit und Begehrlichkeit — diese Früchte des Autonomismus und Materialismus, wie sie „der freie Gedanke“ großgezogen hat —, sondern ein breite Volksschichten erfüllender Drang, ihre Lage zu verbessern, ihre Eigenart zur Anerkennung zu bringen, am öffentlichen und geistigen Leben Anteil zu gewinnen, ein Drang, in dessen Gewoge auch die edleren Regungen der Volksseele mitschwingen, ein Drang, in dem etwas von dem spricht, was Goethe die Volkheit nannte, die verständig und wahr redet[1]). Darum ist es auch keineswegs die Aufgabe der Staatsweisheit, nur zu reprimieren und Dämme zu errichten, sondern auch für die rechten Durchbruchsstellen zu sorgen; sie hat sozusagen eine Weichenstellung vorzunehmen, durch welche die heranbrausende Kraft in die rechten Geleise gelenkt wird. Die Staatsweisheit — denn zu ihr muß angesichts der großen Aufgaben die Gesellschaftswissenschaft erhöht werden; Weisheit ist aber nichts ohne die Hinterlage der Überlieferung, ohne die Leitsterne der Ideen, und ohne die Zuversicht, welche nur der Glaube verleiht.

Man hat mehrfach die Lage der Gegenwart mit jener der ausgehenden antiken Welt verglichen, und es fehlt allerdings nicht an Analogien. Damals wie jetzt finden wir eine in Zersetzung begriffene Gesellschaft, vom omnipotenten Staate mit eisernem Reifen zusammengehalten, absterbende Religionen, die teils in der Theurgie — heute Okkultismus genannt —, teils in der Philosophie Halt suchen (welch letztere doch selbst solchen nicht besitzt, da sie sich bald an den Materialismus wegwirft, bald zum Monismus flüchtet) eine Wissenschaft und Bildung, ohne licht- und lebengebende Zentralpunkte; den kulturtragenden Kreisen gegenüber andrängende Massen,

---

[1]) Oben §. 111, 4, S. 649.

teils nur auf Zerstörung ausgehende — damals die asiatischen Schwärme —, teils ungeschlachte, aber veredlungsfähige — die nordischen Barbaren —, heute sind diese drohenden Gewitterwolken nicht Völker, sondern Volksschichten oder Strömungen im Volke. Aber heute so wenig wie damals fehlt die Segensmacht, welche das Gewirre zu lichten, die wilde Kraft zu zähmeu, die alternde Kultur zu verjüngen, den Staats-Leviathan zu beschwören, die Bande der Gesellschaft neu zu knüpfen weiß; und es ist ein und dieselbe Macht, die beide Male einzugreifen berufen ist: die Trägerin der Last der Geschichte während dreier Weltalter, die Kirche, welche vermöge ihres Anschlusses an das Außerzeitliche und dessen Güter die Wirren und Gefahren der Zeit zu überblicken und die Hilfe zu bringen vermag, heute wie damals.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie noch einmal die Arche wird, welche Wissenschaft und Kultur über die Fluten dahinträgt; ihr Ararat war damals die germanische Welt des erstehenden Mittelalters; ein zweiter wird ihr auch in der Zukunft nicht versagt sein. Aber möglich und zu hoffen ist, daß die ihr kongenialen Regungen in Leben und Wissenschaft, in der Volksseele und den Trägern der Geistesarbeit, im Bunde mit ihr die Flut überhaupt hintanzuhalten vermögen. Auch sie sind Segensmächte, lebenbergend, Bindegewalten in sich hegend. Ihre Zusammenfassung ist die Aufgabe der Gegenwart, auch eine consummatio in unum, und zum Mitwirken an ihrer Lösung ist nicht an letzter Stelle die Philosophie berufen, welche die Wissenschaft in sich zusammenfaßt und, so gewiß sie die Erbin der Weisheit ist, dem Leben zuführt. Dann muß sie aber vorerst an der eigenen Regeneration arbeiten, sich auf sich selbst besinnen, das Wahre, Echte, Große, was die Jahrhunderte in ihre Schatzkammern niedergelegt haben, nach seinem Werte erkennen und zum Prüfstein für die Fälschungen machen, die der wechselnde Zeitgeist an dessen Stelle zu setzen versucht hat. — Nach einer alten Sage des Morgenlandes besitzt der Adler die Kraft, der Sonne ins Antlitz zu blicken und sich zu ihr emporzuschwingen; allein von Zeit zu Zeit erlahmen ihm Auge und Fittich, und er

muß in einen Wunderquell niedertauchen, der seine Stärke erneut. Ihm gleicht das sonnenhafte, Gott, die Urbilder und die ewigen Güter suchende Denken des Menschen; der Quell aber, der seine zu Zeiten erschlaffende Kraft wiederherstellt, ist die Überlieferung der großen, frommen Vorzeit, wie sie die Generationen herabquillt; weiß das Denken diesen Jungbrunnen zu finden, dann gilt von ihm die Verheißung der Schrift (Ps. 102, 5): Replet in bonis desiderium tuum: renovabitur ut aquilae juventus tua.

---

# A.

# Namenregister.

Die römischen Zahlen bezeichnen die Bände, die arabischen die Seiten, die kleineren, höhergestellten die Anmerkungen.

Die in den Angaben von Quellen und Hilfsmitteln vorkommenden Namen sind in das Register nur in besonderen Fällen aufgenommen; das gleiche gilt von allenthalben wiederkehrenden Namen wie: Platon, Aristoteles, Augustinus, Thomas.

B.

# Sachregister.

# C.

# Zur Terminologie der „Geschichte des Idealismus“.

Auf Artikel dieser Abteilung ist mit s. o. oder s. u. verwiesen, die anderen Verweisungen beziehen sich auf Artikel in B.

---

**Anfänge, vorspekulative, der Philosophie.** Zeugnisse und Belege: I, 1—266 (§ 1—16), 269 f., 370—379 (§ 24), 461—477 (§ 31), 575 f., 594 f., 616 f., 629 f., 655 f., 692 f.; II, 1—68 (§ 45—50), 94 f., 154 f., 232 f., 311; III, 175, 183, 198, 201 f., 634, 636, 765, 792, 797, 801, 814 f., 817 f., 825 f., 843 f., 854.

1. Religiöse Traditionen. a) Primäre theistische, der Uroffenbarung entstammende s. Theismus und Offenbarung. b) Jüngere, modifiziert vom Polytheismus s. d. und Pantheismus s. d.

Zu a) vgl. die Artikel Gott, Schöpfung, Weltordnung, Welten (Erden- und Überwelt), Weltalter, Erbsünde, Schutzgeist, Erlösung, Unsterblichkeit, Auferstehung.

Zu b): Hypostasen, Weltseele, Protoplast, Dämonen, Seelenwanderung.

Über den Offenbarungsgehalt dieser T. I, 82, 106, 134, 210, 275, 517; vgl. III, 793, 802.

2. Intuitionen eines weisheitsmäßigen Denkens, Hinterlage der „idealen Prinzipien“ s. u. vorzugsweise in Symbolen ausgedrückt.

Symbolik im allg. I, 66, 98, 203, 260, 288, 319, 693; II, 112; III, 56, 185, 801. Einzelne Symbole: Auge I, 40, 92, 212, 436; schöpferisches Sehen: I, 51, 212; II, 232, 288. Buch I, 185, 626; II, 53, 101. Buchstaben I, 53, 155, 186, 298; II, 18, 206, 216; III, 832. *Α* und *Ω* I, 88, 558; II, 475; III, 187, 816. Ei, Weltei I, 37, 43, 80, 123, 477. Flügelwesen I, 24, 25, 40, 65, 78, 613: II, 33. Harmonie s. d. Himmel I, 8, 12, 45, 111, 223, 399, 404, 466, 467, 580, 630; II, 53, 294. Höhle I, 46, 82, 98, 377, 510, 632. Kette I, 22, 97, 257, 259, 280, 310, 462; II, 208; III, 170, 835. Licht I, 23, 39, 75, 79, 176, 182, 184, 205, 613; II, 28, 32 f., 208, 370; geistige Lichtkraft I, 553; II, 170. Nacht I, 214; vgl. 162, 192, 464. Raumformen I, 43, 53; 68; II, 209; III, 91, 97, 113, 273, 289 f., 294, 313 f.; II, 45 f. Samen I, 70, 78, 80, 100, 207, 223, 277, 292, 324, 345, 428, 435, 461, 467, 474 f., 477, 615, 617, 627, 678; II, 54, 95, 295. Schlange I, 126, 211. Siegel I, 7, 28, 33, 41, 54, 65 f., 80, 90, 99, 107, 110, 188, 261, 286—295 (§ 18), 373 f., 385, 405, 477, 563, 579, 618, 627, 662; II, 44, 49, 122, 200, 207, 215, 233. Wasser I, 56, 94, 115, 206, 372, 462; II, 21, 28, 233. Weben I, 22, 157, 200, 429; II, 55, 295; III, 689. Wort I, 51, 75, 89, 90, 212. Zahl s. d.

**Elemente der Gottes- und Weltanschauung:** das mystische, das rationale (spekulative), das gesetzhafte (ethische); vgl. Mystik, Gesetz und Ethik I, 263, 265, 321, 379, 415, 421 f., 505; II, 11, 17, 58—68 (§ 50), 75, 80, 86, 236, 258, 263, 447, 545. Mystik und Spekulation I, 138, 156 f., 203, 219 f., 226 f., 421, 436, 446, 471, 507, 581, 595, 609, 632, 652—673 (§ 42); II, 11, 17, 60, 75, 86, 104, 196—217 (§ 59), 279 f., 427 f., 461, 464, 486, 522; III, 27, 38 f., 63 f., 76 f., 792 f., 801 f., 814, 882. Mystik und Gesetz I, 186, 193, 323, 448, 508, 611 f., 626, 654, 701; II, 14, 102, 123, 126, 205, 257 f., 276, 447, 561. Von den drei E. wird das mystische durch den Rationalismus preisgegeben, durch den Monismus alteriert — das rationale verdunkelt durch den Empirismus, Sensualismus, Materialismus —, das gesetzhaft-ethische aufgehoben durch den Autonomismus; s. u. Parekbasen und Preisgebung, sowie die einzelnen Artikel in B.

**Hervorgang der Philosophie aus der Religion und der Theologie.** Die Weisheit s. d. als Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge I, 48, 60, 89, 108, 138, 147, 215, 242, 257, 321, 395, 542 f.; II, 15, 17, 65, 99, 147, 282, 312, 407 f.; III, 177, 183. Zusammengehörigkeit beider Elemente I, 248; II, 137, 463, 476 f., 482 f.; III, 19, 636, 659, 745, 753, 821, 862, 922, 962. Gott als höchstes Problem der Philosophie I, 156 f., 160 f., 187 f., 210 f., 226, 271 f., 285, 363, 421, 439, 505, 539, 576, 594, 610 f., 636, 662, 669; II, 41, 58, 143, 147, 155, 260 f., 267, 379 f., 447, 461, 475 f.; III, 26, 39, 76, 93, 98, 145 f., 160, 174, 188, 681, 821, 838. Die antiken Philosophen als Theologen I, 141 f., 145, 224 f., 229 f., 267 f., 379, 414—430 (§ 28), 454; vgl. III, 74, 177, 180, 201. I, 505—519 (§ 34), 544; vgl. III, 105. I, 573 f., 519 f., 643 f., 655 f., 689 f. Analoge Entwickelung der indischen und griechischen Spekulation I, 85, 137—148 (§ 10), 171, 194 f., 225 f., 264, 350, 409 f., 446 f., 696 f.; vgl. III, 793 f., 814 f., 826. Der vorchristlichen und christlichen I, 268; II, 2 f., 69—80 (§ 51), 81 f., 85, 104 f., 93—127 (§ 53 und 54), 147, 232 f., 258 f., 350 f., 390 f., 548; III, 11 f., 176 f., 183 f., 770 f., 798, 801 f., 820 f., 830 f.; vgl. 834, 838, 844. Die Übergänge des religiösen Denkens in das spekulative (vgl. auch oben: Anfänge usw.): Intuition, Explikation, Spekulation I, 139, 147; vgl. 196, 689, 695; II, 192. *ἐνθεαστικῶς, συμβολικῶς, διαλεκτικῶς* I, 223, 260, 680, 695; III, 177, 962. Theologie und Physik-Ethik I, 217—265 (§ 14—16). Kontemplation — Spekulation II, 11, 57, 60, 67. Lehre von der christlichen Wahrheit und christliche Lehre von der Wahrheit II, 75 f., 84, 508; vgl. II, 256, 414, 463, 855; vgl. Wahrheit.

**Historisches Prinzip:** Forderung geschichtlichen Begreifens, beruhend auf dem ethischen und dem rationalen Element der Weltanschauung. Dem ethischen I, 327, 448; II, 75, 236; III, 177, 711, 731. Dem rationalen I, 269 f., 408 f., 449, 461 f., 689 f.; II, 89, 552; III, 177, 706, 730 f. Die Zucht der Historie III, 707, 737. Unterschied von historischer Gesinnung und Bildung II, 473; III, 13 f., 706. Der Weisheit konform I, 242; III, 13, 177. Hintansetzung des historischen Elements I, 353; II, 224, 577, 611, 638, 642 f.; III, 1 f., 22 f., 227 f., 233, 251, 322, 351, 403, 521 f., 538, 540. „Geschichtsverfinsterung“ III, 580. treibt die Aufstellung des h. P. hervor III, 705—732 (§ 113). Prinzipielle Rehistorisierung III, 720. Bedeutung des h. P. für das Verständnis der Religion I, 107, 410, 642 f., 700; II, 9, 20 f., 311 f.; III, 633 f., 640, 716 f., 749 f., 790—811 (§ 116). Des Rechts, Staates und der Gesellschaft I, 533, 648 f.; III, 183, 733—763 (§ 114). Der Sprache und des Volkstums III,

Paretbasen und Anarchie in B. Rückfälle in einzelne Irrtümer I, 666; vgl. II, 194; III, 223; I, 667, 687; II, 565 f., 569 f., 647, 669; III, 2, 32, 99, 137 f., 223, vgl. 629; 226, 229, 255, 273, 609, 675, 752. Verwirrung der Terminologie s. d. III, 232, 253, 280, 419, 423, 449, 455, 536. Unbefugtes Fortführen preisgegebener Bestimmungen I, 347; II, 617; III, 229, 234, 303, 344, 361, 539, 543, 624, 757, 926, 974, 985.

**Transzendent und immanent:** überschreitend, hinausliegend und eingegangen, innewohnend. Ausgesagt: von Gott in Rücksicht auf die Endlichkeit — von den idealen Prinzipien in Rücksicht auf die Dinge — vom menschlichen Geiste in Rücksicht auf den Körper — von den Idealien in Rücksicht auf die sie aktuierende Geistestätigkeit — von den Objekten des Erkennens und Strebens in Rücksicht auf das Subjekt. *χωριστόν* usw. I, 88, 223, 226, 433, 514, 545; II, 147, 156, 235; *ἐνυπάρχον* I, 498; II, 377; III, 263³. Symbolischer Ausdruck I, 207, 404. Transzendenz Gottes: im Alten Testament I, 104, 107 f.; einseitig I, 193; II, 37, 40. (Immanenz I, 114, 115, 174 f.) Ungenügend mit der Immanenz verbunden in den heidnischen Gottesanschauungen I, 38 f., 50 f., 63 f., 74 f., 88 f., 156 f., 210 f., 272, 283, 391¹; vgl. Pantheismus und Polytheismus. Tr. 245, 340, 379, 421, 517, 594. Verbindung von Tr. u. J. im Christentum II, 9, 40, 116, 123, 215, 242, 267, 268. Tr. Gottes im Sinne der Übernatürlichkeit s. Offenbarung. Tr. und J. der idealen Prinzipien: Ihre Verbindung bei Pythagoras I, 272, 308 f., 541. Vorwiegende Tr. bei Platon vgl. Platonismus. Aber J. I, 433 f., 559. Vorwiegende J. bei Aristoteles 478 f., 526 f., 547 f., 563, 565 f. Aber t. Elemente 501, 513. Ausgleich I, 569 f., vgl. Aristotelismus. In der christlichen Philosophie II, 280 f., 288, 323, 357, 368, 469, 479 f., 489, 502, 505. Tr. des Geistes s. Nus und Verstand. Tr. und J. der Idealien s. o. und Güter. Tr. und J. der Objekte des Erkennens III, 469; vgl. Subjekt und Objekt. Die platonische *ἀνάμνησις* I, 441 f. Erinnerung. Der aristotelische Satz *ἡ ψυχή πως πάντα* s. Erkenntnis. Die ontologische Lösung des Problems ebenda. — Verschiebung des Problems bei Kant, als die Erfahrung überschreitend III, 416, 424. Transzendental die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis betreffend 416, 435, 448, 467, 469. Transzendentalphilosophie 451, 542, 646, 653, 662, 823, 906 u. A priori. Transzendieren 646.

**Transzendentalien:** die durch Zusammenfassung der pythagoreischen Prinzipien des Einen und Wahren mit den platonischen des Seienden und Guten entstandene Begriffsreihe; transzendental im Sinne des Hinausliegens über die Kategorien II, 378. Das Eine, *ἕν* I, 272, 277, 307 f., 369, 391, 421, 429; vgl. Einheit und Vielheit; Einheit Gottes s. Gott. Die Wahrheit I, 258 f., 320, 380, 395; vgl. Wahrheit in B. Das Gute I, 263, 369, 380, 421, 429. Als Reihe bei den Platonikern I, 598, 665. Bei Augustinus als ens, verum, bonum II, 305; entsprechend den Ternaren: esse nosse, velle II, 252; vgl. 346; III, 241 und: memoria, intellectus, voluntas II, 267. Bei den Scholastikern: als passiones entis II, 241; III, 424. Definiert II, 378; auf sechs Glieder erweitert, ebenda. Von Suarez erklärt III, 117. Wert der T. II, 379, 429, 631; III, 722, 961. Das Seiende als Einheitliches I, 598, 665; II, 631. Als Wahres I, 395, 543, 544; II, 253, 468; III, 959. Als Gutes I, 369, 421; II, 304. Als Eines und Gutes I, 518. Das Wahre als Gutes II, 409, 631. Das Gute und das Schöne I, 443; III, 86, 147, 678. Das Wahre und das Erkennen: das göttliche I, 51; II, 64, 232, 262, 283; das menschliche II, 358; III, 249.

# Berichtigungen.

## Erster Band.

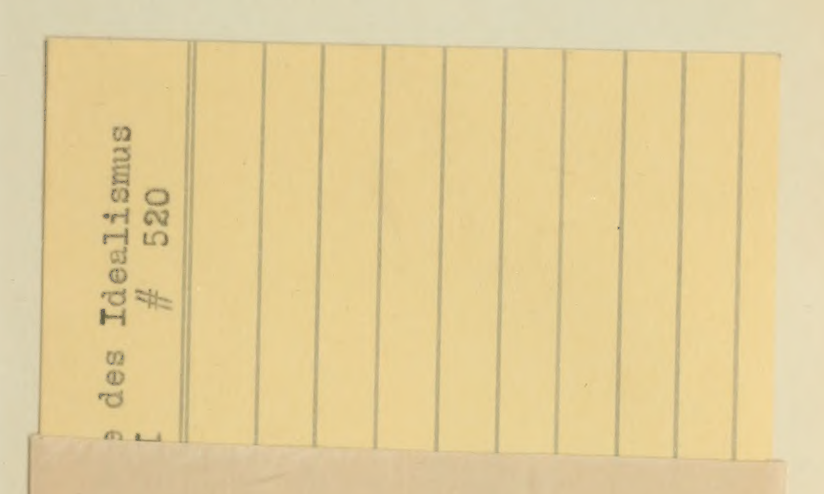
Seite 378, letzte Zeile der Anmerkung, anstatt § 25 lies § 28.

## Zweiter Band.

Seite 176, letzte Zeile des Textes, anstatt zogen lies zog.
Seite 224 in der Anmerkung, anstatt § 44, 4 lies § 43, 4.
Seite 275, vorletzte Zeile, anstatt § 15, 3 lies § 21, 3.
Seite 384, letzte Zeile, anstatt fides quae lies fides qua.
Seite 522, letzte Zeile, anstatt Vermischung lies Verwischung.

## Dritter Band.

Seite 97, Zeile 11 von unten, anstatt Boulliau lies Bouilleau.
Seite 689, Zeile 6 von oben, anstatt Prädermination lies Prädetermination.
Seite 717, Zeile 10 von unten, anstatt Kirchen lies Kirche.
Seite 767, Zeile 5 von unten, anstatt Wilhelm Wackernagel lies Philipp Wackernagel.
Seite 841, Zeile 3 von oben, anstatt A. von Haller lies Karl Ludwig von Haller.
Seite 847, Zeile 3 von unten, anstatt Lammenais lies Lamennais.
Seite 962, Zeile 12 von unten, anstatt von Haus zu Haus lies von Haus aus.


des Idealismus
# 520

